Luca Leonello Rimbotti

IL MITO AL POTERE

Le origini pagane del nazionalsocialismo

edizioni Settimo Sigillo

PRESENTAZIONE

Diciamolo subito: questo è un libro *pericoloso* per l'*establishment* politico-culturale di oggi. Pericoloso perché affronta in modo del tutto anticonformista uno degli ultimi tabù dei nostri tempi: il nazionalsocialismo, uscito sconfitto dalla seconda guerra mondiale. Infatti, *osa* affermare che da esso è "possibile estrarre un qualche messaggio positivo", non tanto sul piano "politico e sociale", quanto "metastorico e ideale": "Il tentativo di creare una *forma* nuova, rifacendosi al passato ma riproponendolo in adattamento all'epoca moderna industriale", spiega Luca Leonello Rimbotti, concludendo la sua lunga analisi, "mostra che è possibile dar vita a un movimento globale di alternativa soltanto se si ha dalla propria parte la tradizione". E "Tradizione" vuol dire naturalmente valori spirituali ed eterni, vuol dire mito: di conseguenza l'"alternativa" è nei confronti dei "due mali introdotti dal materialismo, cioè il capitalismo e il comunismo".

Una affermazione siffatta, nel momento in cui stiamo assistendo alla caduta verticale del marxismo nei suoi vari aspetti nazionali, e ad un (apparente) trionfo della liberal-democrazia, non può — appunto — che essere *pericolosa*, non soltanto perché riapre un dibattito storiografico che si riteneva morto e sepolto, ma anche perché offre un nuovo tipo d'interpretazione del fenomeno nazionalsocialista. Se si considera la polemica violentissima scatenatasi in Germania nel 1986-87 contro i cosiddetti "storici revisionisti" (E. Nolte, J. Fest, A. Hillgruber, K. Hildebrand), si può comprendere bene quel che s'intende.

Il fatto è, però, che quello di Rimbotti non è certo un *pamphlet*, né come spessore né come tono: è viceversa un saggio corposo, documentatissimo, fitto oltre ogni dire di riferimenti e riscontri nei vari settori che man mano affronta (filosofia, storia, mitografia, storia delle religioni, cultura, politica ecc.), che è ben difficile smantellare

se non negando il presupposto originario, di base: e cioè che il nazionalsocialismo sia stato fondamentalmente un movimento di tipo "religioso" più che "politico", il quale, basandosi sulla "religione naturale" e la "fede germanica", cercò di andare contro la storia del proprio tempo facendo rivivere un neopaganesimo adatto alla società industrializzata della prima metà del secolo ventesimo.

Ma per giungere ad una simile conclusione Rimbotti mette in campo una cultura puntuale e veramente stupefacente per conoscenza di fonti e per l'abilità d'intrecciare fra loro i riferimenti ed i riscontri, partendo dalle origini del germanesimo, seguendo la traccia del paganesimo attraverso il Medio Evo fino al Romanticismo, fino al Secondo Reich guglielmino e alla Rivoluzione Conservatrice, talché si potrebbe dire che così egli ha rintracciato le origini neopagane del Terzo Reich. Anche questo libro, come prima di lui il famosissimo saggio di Mosse sulle origini culturali, e quello di Alleau sulle origini occulte, dimostra che Hitler ed il nazionalsocialismo non nacquero senza radici, ma furono la conclusione di un lungo travaglio che ha inizio secoli e secoli prima, e collegarono il passato con il presente ed il futuro.

Le coppie di apparenti opposti che caratterizzarono l'esperienza nazionalsocialista si spiegano soltanto così: immanenza/trascendenza, politica/religione, popolo/individuo, industria/agricoltura, non sono altro che i vari aspetti di modernità/tradizione che in quegli anni si riuscì a conciliare. Alla luce della interpretazione avanzata da Rimbotti, risulta così comprensibile anche la paradossale definizione che del nazionalsocialsmo diedero Pauwels e Bergier nel famoso *Il mattino dei maghi* (1960) e che suscitò tanto scandalo: "Guénon più divisioni corazzate"; in altri termini: tradizione più militarismo, prospettiva mitica e spirituale più industria moderna. Ma il riarmo e la tecnica, nota Rimbotti, non furono altro per Hitler che alcuni dei *mezzi* di cui fece uso, non certo il *fine* principale che egli si proponeva.

Il fatto, però, il terribile fatto con cui ci si scontra, e che la storiografia trova impossibile superare, a quasi cinquant'anni dalla fine dell'ultimo conflitto, è che i risultati concreti raggiunti nella realtà restano pesanti come un macigno al centro di ogni possibile giudizio: per cui antisemitismo resterà sempre uguale a campi di sterminio; militarismo uguale a seconda guerra mondiale; totalitarismo uguale

a mancanza di libertà, SS, Gestapo. È questo un problema ancora indissolubile anche se, in verità, è applicabile ad ogni filosofia, ideologia, teoria politica: la si deve o non la si deve confrontare e/o giudicare rispetto alla prassi, in confronto alla sua applicazione pratica? Gli uomini che sono a monte, che hanno elaborato una idea, sono o non sono responsabili anche della sua applicazione nella realtà (in genere effettuata da altri)? Sono condannabili o no se queste idee hanno condotto — travisate, forzate, piegate alla contingenza — a risultati negativi? Nietzsche è responsabile dei *lager*? Marx è responsabile dei *gulag*? Una risposta che, allo stato delle cose, dipende soltanto dal punto di vista della dottrina che è un dato momento *egemone*. Per i vincitori, gli sconfitti avranno sempre torto: Norimberga non è soltanto un processo ai fatti, ma anche alle intenzioni, anche alle idee, e il banco degli imputati può facilmente scambiarsi con lo scranno dei giudici. Sono sufficienti pochi decenni.

Rimbotti, dunque, compie una lunga ricognizione alla ricerca delle radici neopagane del nazionalsocialismo e affronta, da qui il titolo, il caso più unico che raro di un *mito* ancestrale che è giunto al *potere*, coinvolgendo una vasta comunità nazionale, risvegliando in lei una predisposizione latente, il "simbolismo dormiente" in un intero popolo: "Ogni sfera è raggiunta dal nazionalsocialismo, e questo non tanto in omaggio alla sua vocazione totalitaria e autoritaria — che fu un fenomeno in quegli anni non solo tedesco e neppure solo europeo, ma mondiale — quanto in omaggio a una visione globale della vita che era direttamente riconducibile alla tradizione degli antichi sistemi sociali, nei quali non vigeva la distinzione tra privato e pubblico e tra sacro e profano, né si davano confini all'autorità, considerata a un tempo civile e religiosa. Il far vivere il passato nel presente in maniera naturale e scorrevole è dunque il primo presupposto che il nazionalsocialismo perseguiva, sentendosi innanzi tutto erede di un retaggio".

Non dunque una strumentalizzazione del mito, non dunque il suo stravolgimento ad uso improprio, vale a dire la sua "tecnicizzazione" (come affermava polemicamente Furio Jesi), ma una rivificazione di quel che già era in latenza, afferma Rimbotti: "Ciò che dal Terzo Reich venne riportato in auge non era infatti un esotismo cadaverico, ma un preciso universo di significati ancora vitali, sebbene gravemente corrotti e minacciati da vicino di definitiva

dispersione''. Un po' quello che avrebbe tentato di fare il fascismo con la romanità: purtroppo in una maniera tutta esteriore e assai poco sentita, senza andare al nocciolo mitico e sacro del fenomeno, come per anni non si stancò di denunciare Julius Evola in polemica con i romanisti accademici del suo tempo.

La conclusione cui giunge Rimbotti è, dunque, che al contrario dell'ottica che la storiografia ufficiale ormai considera acquisita, il nazionalsocialismo (e quindi anche il fascismo) non fu una ''ideologia della morte'', come ad esempio si sforzò in tutte le maniere di pubblicizzare il citato Jesi, bensì della vita: era la paura della morte che veniva rimossa, non certo l'evento in sé che veniva esaltato. Come del resto aveva già compreso oltre mezzo secolo fa Adriano Tilgher che nel 1936 scriveva: ''Il neopaganesimo germanico è la religione della Vita, concepita come potenza impersonale e soprapersonale; Anima del Mondo che continuamente genera senza esaurirsi nelle sue creazioni''. E in quanto tale, il nazionalsocialismo non fu nella sua sostanza di fondo, una ideologia materialista ma spiritualista, quasi una vera religione civile, afferma da parte sua Rimbotti questa volta in contrasto con tutti quegli studiosi che hanno visto nel nazionalsocialismo una degenerazione delle idee tradizionali. Quest'ultimo, nella sua analisi, appare allora come una ''via di redenzione comunitaria'' che, attraverso il ''mito collettivo'' neopagano cala nella società i simboli tradizionali, tenta una ''rivolta contro il proprio tempo'', cerca di ''andare contro la storia per operare una restaurazione rivoluzionaria''. Da questo punto di vista, il movimento di Hitler fu l'unico (visti i risultati ottenuti, anche nei confronti del fascismo mussoliniano e il suo tentativo di riproposta dell'idea romana) a rifiutare la ''società borghese, capitalista, standardizzata'' entrando nella ''dimensione del mito'', creando una ''comunità rituale e simbolica'', calando la tradizione nella società.

Come ben si vede, si tratta sì di un'interpretazione *pericolosa*, ma semplicemente perché fa correre pericoli alle attuali idee acquisite che stanno lì immutabili, granitiche, intoccabili: ''proibito avvicinarsi'', guai a chi le mette in dubbio, vietato discuterle. Luca Leonello Rimbotti ha invece avuto il coraggio di farlo, proponendo un'opera di revisione storica e filosofica, matura e in sé coerente.

Gianfranco de Turris

IL MITO AL POTERE

"Tu sei lo spirito profondo, la fede fedele, che, come una divinità, non vacilla mai anche quando tutto crolla".

(Hegel, *Eleusis*)

"Sigurdh mi ha fatto dei giuramenti, dei giuramenti mi fece, e tutti li calpestò; egli mi ha ingannato perché doveva mantenere tutte le promesse".

(Edda, *Brot*, 2)

INTRODUZIONE

Antiche tradizioni dell'Europa settentrionale narrano di come il mago Merlino, nell'affrontare il suo viaggio verso l'Aldilà, portasse con sé due oggetti dalla simbologia particolarmente creativa ed evocatrice: la coppa, racchiudente i significati ctonii, e la scacchiera, che si riferiva invece ai valori celesti[1].

È tra questi due poli, il terreno e il sovrannaturale, che è compreso l'enigma della vita umana ed è ancora qui, tra i due opposti estremi, che, sospinto da forze contrapposte ma in fondo univoche, agisce il Destino. L'uomo della Tradizione, da sempre padrone di queste certezze al punto di farne l'alfa e l'omega della propria cultura, muoveva i pensieri e gli atti in una dimensione che oggi è perduta, quella di una profonda simbiosi con la natura e con i significati — autentici o immaginati — che da essa scaturiscono.

La terra e il cielo, dunque. Le arcaiche cosmogonie indoeuropee ponevano l'inizio di tutte le cose nell'unione dei contrari ed assegnavano alla Natura sacralizzata la facoltà primaria di generare l'Ordine[2], quale principio primo che regola tanto il macrocosmo celeste quanto il microcosmo umano. Da sempre il riferimento dell'uomo a questo Ordine che lo sovrasta e che ne disciplina pensieri e azioni, è un fattore centrale del suo comportamento: si menzioni in proposito lo stesso significato originario della parola 'rito', che sta ad indicare qualcosa che attiene ed è funzionale all'Ordine[3].

Questa stessa concezione è all'origine del relativismo tipico della

(1) Cfr. M. Riemschneider, *Miti pagani e miti cristiani*, Rusconi, Milano 1973, pag. 238.

(2) Sulla cosmogonia ellenica riferita alle forze creatrici della natura, cfr. R. Graves, *I miti greci*, Longanesi, Milano 1979, pagg. 21 e segg. Lo stesso argomento nell'ottica dell'antica religiosità indiana in J. Miller, *I Veda*, Ubaldini, Roma 1976, specialmente pagg. 27 e segg.

(3) "Nell'etimologia sanscrita, la parola indica ciò che è conforme all'ordine (*rita*)": L. Benoist, *Segni, simboli e miti*, Garzanti, Milano 1976, pag. 78, dove si riporta anche, in capoverso, la definizione di Guénon: "Il rito, all'origine, indica ciò che viene eseguito secondo l'ordine".

mentalità indoeuropea che ovunque — in Occidente come nell'India
vedica — generò rappresentazioni 'finite' della realtà. Una filosofia
della 'finitudine' che ebbe immediati riflessi sulla concezione religio-
sa politeista, ignara degli universalismi e degli ecumenismi propri di
religioni più tarde o comunque aliene. Il paganesimo indoeuropeo
concepiva invece un quadro religioso dove i poteri di ogni divinità
trovavano limite in quelli degli altri, dando luogo a concezioni dove
l'umano e il divino, il trascendente ed il commensurabile, con diver-
se funzioni ma in eguale misura, partecipavano sincronicamente di
un immobile *Organon*, l'Ordine appunto: ciò nell'Ellade[4] come
nell'India antica[5].

In quanto parte della cultura religiosa indoeuropea, il paganesimo
germanico ebbe anch'esso al suo centro un tale sistema rappresenta-
tivo, che informava tutta la religiosità nordica del concetto di equi-
parazione del modello sociale al divino, secondo la nota tripartizione
definita da Georges Dumézil. Il dato che allaccia la vicenda umana
all'armonia cosmica è, anche qui, una divinità garante dell'Ordine[6].

Il relativismo culturale proprio alla concezione germanica del
mondo — come, più in generale, a quella della tradizione occidenta-
le — fondeva in questo modo la vita vissuta con l'ispirazione, ripe-
tendo così gli antichi canoni dialettici del divenire e dell'essere: *Er-*
lebnis (esperienza) ed *Ergriffenheit* (commozione) costituiscono per
l'animo nordico di ogni epoca i modelli perenni cui affidare la stabi-
lità dei riferimenti culturali come di quelli comunitari.

La mistica 'nostalgia delle origini' che pervade la riflessione
dell'uomo nordico di fronte ai grandi quesiti esistenziali, possiede
comunque un solido terreno sul quale poggiare la fermezza della
propria specificità ed affidarla alla corsa del tempo. Quel terreno è la
stirpe. La stirpe, il *genos* dei greci antichi: ed anche per essi il vissuto

(4) Cfr. D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Ro-
ma 1979, pag. 207: "Nel sistema greco, dove l'idea di infinito non aveva senso, la realtà più
vera, quella d'ordine sacrale, si esprimeva con un *pantheon* composto di divinità il più possi-
bilmente determinate come forme e come funzioni".

(5) Sul cosiddetto 'idealismo monistico' della spiritualità indiana e sulla filosofia naturale
ad esso correlata, cfr. C. Della Casa, Introduz. a *Upanishad vediche*, Editori Associati, Mila-
no 1988, pagg. XIII-XIV.

(6) Si veda J. de Vries, *La religione dei Germani*, in *Storia delle religioni*, a cura di H.C.
Puech, Laterza, Bari 1977, vol. V, pag. 64: "Al tempo di Carlo Magno, i Sassoni veneravano
l'Irminsul, descritto come *universalis columna quasi sustinens omnia*. Un dio in rapporto con
l'asse del mondo è sicuramente una divinità celeste che garantisce l'ordine cosmico".

è lo specchio che riflette il mondo delle idee: "La forma originaria in cui l'esperienza coglie i rapporti tra passato, presente e futuro come unità, è quella della stirpe (*genos*). Essa rappresenta sia il collegamento degli antenati con i discendenti attuali e futuri, sia il nesso tra i suoi singoli membri viventi nel presente"[7].

Questa genealogia relativista è certamente uno degli elementi fondamentali per comprendere l'atteggiamento mentale del mondo germanico, ben più del greco antico messo nella condizione di poter trasmettere i suoi caratteri attraverso le epoche. Testimonia di ciò il continuo riemergere nella cultura tedesca di questo mito dell'origine, associato ogni volta all'insoddisfazione per il presente, giudicato in decadenza proprio in quanto dimentico delle proprie radici[8].

Tutto quello che il paganesimo germanico si rappresentava era derivazione diretta e immediata dall'ambiente in cui si svolgeva la normale vita associata. La cosmologia nordica trae origine dalle sensazioni ricevute in seguito all'osservazione, elaborata e filtrata dalla particolare coscienza e sensibilità collettiva. L'idea stessa dell'origine della vita, concepita come elevazione dal caos primordiale di forze viventi recanti il principio unitario (il gigante Ymir, l'ermafrodito), porta con sé il concetto di pienezza vitale, nel senso di una divina potenza creatrice cui è affidato il compito di modellare il cosmo e la vita stessa dell'uomo. Ciò depone a favore di una religiosità positiva, artefice di bene e d'illuminazione, e non già cupa e dissolvitrice, quale è stata sempre tratteggiata dagli esegeti cristiani di ogni epoca, così spesso vittime dei loro preconcetti[9].

(7) P. Philippson, *Origini e forme del mito greco* (1944), Boringhieri, Torino 1983, pag. 25. Poco sotto la Philippson aggiunge: "Tale unità riposa sul fatto (...), inerente al concetto originario del *genos*, che il primo progenitore continua a sopravvivere in tutti i suoi discendenti".

(8) Si confronti in proposito C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze 1968, pagg. 118 e segg., dove si parla della diffusa "ricerca del carattere originale della nazione nel passato" da parte della cultura tedesca del Sette-Ottocento. A questo proposito — sia detto per inciso — la figura di Justus Möser, storico del diritto trattato in quelle pagine, appare per il nostro tema del più grande interesse, soprattutto per la centralità della sua indagine sull'origine della proprietà comunitaria della terra come uno dei fondamenti storico-giuridici del Reich. Ma su ciò più oltre.

(9) Cfr. G. Manacorda, *La selva e il tempio. Studi sullo spirito del germanesimo*, Bemporad, Firenze 1933: ad esempio pag. 9 e segg., dove il *Ginnungagap*, l'abisso primordiale, viene descritto come sterile e mortifero elemento generatore di disperante pessimismo. Mentre, al contrario, sappiamo che esso "sembrava vuoto ma in effetti era pregno di vita allo stato potenziale", tanto che "l'emergere di un mondo ordinato dal caos viene di continuo messo in rilievo": così H.R.E. Davidson, *Cosmologie scandinave*, in C. Blacker-M. Loewe, *Antiche co-*

Il panteismo naturalistico pertinente alla religiosità pagana portava, quale necessario 'ritorno' concettuale, innanzitutto una sorta di divinizzazione dell'uomo, in quanto elemento privilegiato e cosciente, oltreché manipolatore, delle leggi che reggono il creato. In questo senso vanno interpretate le antiche concezioni indoeuropee, intese a "divinizzare l'uomo, perché bisogna diventare Dio per poter adorare Dio"[10] e a produrre un sentimento particolare, dove immanentismo e spiritualità convivono conducendo sui due piani, il terreno e il trascendente, la ricerca dell'autorealizzazione. Ecco quindi il politeismo indoeuropeo concepire l'accesso all'elevazione spirituale e alla rigenerazione liberatrice dai condizionamenti della vita, in chiave di autoredenzione[11].

La religione naturale — espressa cioè dall'ordine delle cose e non a seguito di rivelazioni epifaniche — scorge e riconosce la presenza divina ovunque, e ugualmente conferisce dignità sacrale ad ogni aspetto o comportamento della natura, tanto da dar forma ad uno specifico particolarismo: l'indagine sui caratteri differenziati e/o differenzianti oppure selettivi propri alla natura ingenera, in altre parole, un culto spontaneo per le proprie particolarità, ciò che Eliade definisce "l'esperienza mistica dell'autoctonìa"[12].

Il contatto stabilito nella concezione indoeuropea tra l'uomo e la natura si attuava nella distribuzione del senso del sacro in tutte le di-

smologie, Ubaldini, Roma 1978, pag. 156. Più oltre (pag. 162) si sottolinea come nel mondo nordico "troviamo delle convinzioni istintive degli uomini basate sull'osservazione dell'ambiente sulle quali viene innalzata la più elaborata sovrastruttura delle leggende con i loro racconti popolati di dei e di giganti".

(10) S. Nityabodhananda, *Miti e religioni dell'India*, Ubaldini, Roma 1978, pag. 66.

(11) Cfr. H.F.K. Günther, *Religiosità indoeuropea* (1934), Edizioni di Ar, Padova 1980, pag. 37. Sulla concezione shivaita circa la realizzazione terrena dell'eternità umana, cfr. A. Daniélou, *Shiva e Dioniso*, Ubaldini, Roma 1980, pag. 173. Poco sopra si legge: "L'individuo è il risultato del linguaggio degli antenati e continua nella discendenza (...). Ogni razza, ogni specie animale o umana funziona come un'entità che continua attraverso il tempo e le cui qualità e virtù si trasmettono, si accumulano. La mescolanza delle razze, l'imbastardimento che ne risulta costituiscono sempre una regressione, una dissipazione dell'eredità degli antenati e un rischio di indebolimento per i discendenti che nessun uomo responsabile ha il diritto di assumere".

(12) M. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, Milano, Rusconi, 1976, pag. 190. Sui caratteri 'razzisti' della natura e i comportamenti discriminatori dei popoli (in particolare gli Ebrei, attraverso l'esclusivismo della legge morale talmudica) cfr. P. Charroux, *Miti e misteri del passato*, Mediterranee, Roma 1982, pagg. 37-38. Sull'ideale ellenico di una rispondenza tra genealogia e territorio — ripreso dal neopaganesimo nel senso di una profonda affinità tra razza e suolo — cfr. E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia*, Bulzoni, Roma 1981, pagg. 175 e seguenti.

rezioni della vita comunitaria: gli dèi, lungi dall'essere relegati nell'empireo oltremondano, vengono fatti discendere tra le pieghe di ogni aspetto della realtà, dove vivono "accanto agli uomini". Proprio Eliade così ritrae la naturalità vergine, forse ancora un po' ingenua e sognante, degli antichi agglomerati indoeuropei: "Celebravano sacrifici e conoscevano il valore magico-religioso della parola e del canto. Le loro concezioni religiose e i loro rituali permettevano loro di consacrare lo spazio e di 'cosmizzare' i territori nei quali si insediavano"[13].

Il panteismo germanico era insomma il culto della natura e delle sue forze, espresso attraverso il mistico rapporto d'amore con la Madre Terra, che sanciva l'unione indissolubile tra la razza e il suolo in cui essa viveva; ed era insieme culto della vita, in tutte le sue manifestazioni. Si può dire che nella religiosità politeista l'uomo, in virtù di questa sua così sviluppata sensibilità per il sacro, si élevi al divino, evitando il processo inverso, di un piegarsi cioè della divinità alla sfera umana, come finirono col fare forme di religione poi sopravvenute a gestire la loro vocazione più egemonica che spirituale.

Lo spirito cosmico tedesco (l'hegeliano *Weltgeist*) appare, comunque venga osservato, come l'elemento massimamente caratterizzante un'intera storia culturale; l'abbandono al proprio destino è per l'uomo nordico volontà di compimento, atto discrezionale il più qualificato a testimoniare di un profondo desiderio d'introdurre se stesso nel vasto e onnicomprensivo quadro della natura, e qui elevarsi al sentimento religioso. "L'uomo deve dunque imparare-incitava Meister Eckhart — a trovare il suo Dio in tutte le cose"[14].

La passione pagana per la natura è coscienza delle dimensioni e aspirazione di partecipare al compimento dell'ordine superiore di cui si è parte, affidando alla nozione di Destino il significato di relazione col soprannaturale e con tutte le insondabili volontà regolatrici: l'an-

(13) M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1979, vol. I, pag. 211. Sulla religiosità pagana in generale, riferita ai valori della Terra Madre (la germanica *Mutter Erde*) si veda ancora M. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, cit., pagg. 181 e segg.

(14) Cit. in A.K. Coomaraswamy, *La trasfigurazione della natura nell'arte*, Rusconi, Milano 1976, pag. 105. Sulle affinità tra il pensiero eckhartiano e la mistica indiana cfr. in particolare pag. 107, nota 2. Sulla continuità della riflessione di Meister Eckhart in W. Blake, qui richiamata da Coomaraswamy, cfr. N. Frye, *Agghiacciante simmetria. Uno studio su William Blake*, Longanesi, Milano 1976, special. pagg. 182 e segg., dove si svolgono i concetti blackiani di visione e di creazione di una nuova umanità attingendo dalle forze della natura.

dare incontro a ciò che lo attende — la volontà di destino — è il momento di massima tensione interiore in cui si esprime l'accettazione della vita da parte dell'uomo nordico, nella buona come nella cattiva sorte.

La volontà germanica di accettare l'esistenza per quello che essa è e per come essa si dà, "è perciò la vera cosa in sé", come affermava Schopenhauer. E continuava: "Ognuno sente di essere codesta volontà, così come sente d'altra parte di essere soggetto conoscente, di cui è rappresentazione il mondo intero; il quale esiste solo in rapporto alla sua coscienza, che n'è il necessario sostegno. Ognuno è adunque, per questo duplice rispetto, tutto quanto il mondo"(15).

La comunione intima con le energie creatrici che si dissimulano in ogni aspetto, piccolo o grande, del creato è nozione tipicamente germanica: essa profonde le più vaste potenzialità, introducendole nell'immaginario collettivo caratteristico della cultura tedesca di ogni epoca. Si prenda ad esempio l'*Enrico di Ofterdingen* di Novalis: qui si ha una piena, aperta celebrazione della mistica filiazione dell'uomo dalle potenze benefiche che regolano il divenire: l'uomo è parte di un ordine sovrano, cellula cosciente di un sistema di armonie; egli partecipa attivamente al perpetuo trionfo della vita. Novalis, nella sua onirica nostalgia per gli aspetti simbolici e iniziatici dell'approccio umano ai valori fondamentali dell'esistenza, crea qui, come altrove, uno dei più suggestivi affreschi di filosofia naturale (la *Naturphilosophie*), in tal modo collegando strettamente se stesso, e la cultura romantica di cui è parte, al mondo del germanesimo medievale e alla sua spiritualità, così intrisa di religiosità precristiana. "Sono i poeti", scrive Novalis, "questi strani nomadi che di tratto in tratto vagano fra le nostre dimore e dovunque rinnovano l'antico, venerabile culto dell'umanità e dei suoi primi dèi, delle stelle, della primavera, dell'amore, della felicità, della fecondità, della sanità e della gioia"(16).

(15) A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1818), Laterza, Bari 1972, vol. I, pag. 230. Di Schopenhauer si veda anche *La volontà nella natura* (1835), Laterza, Bari 1989, special. il cap. VI, *Magnetismo animale e magia*, pagg. 153 e segg.

(16) Novalis, *Enrico di Ofterdingen* (1802), Guanda, Milano 1978, pag. 108. Sul desiderio d'infinito che pervade il romanzo novalisiano, sulla sua dialettica di *Erwartung* ed *Erfüllung* (l'attesa e l'avvento dell'età dell'oro) e in generale sulla mitologia simbolista che ne costituisce la sostanza ideale, cfr. G.A. Alfero, *Novalis e il suo "Heinrich von Ofterdingen"*, F.lli Bocca Editori, Torino 1916, pagg. 239 e segg. e 323 e seguenti.

Vivere in simbiosi col mondo — alla maniera pagana — è dunque esultanza, gioiosa sensazione di essere parte di un tutto perennemente vittorioso. Questo complesso di riferimenti appartiene alla sfera ancestrale dell'uomo, non è frutto di concettualismo o di astrazione. La disposizione nordica verso la vita naturale è piuttosto una innata predisposizione — quasi un inconscio[17] —, un retaggio ricevuto in dote dal muto procedere delle generazioni.

Il panteismo germanico — l'arcaico come il moderno — si configura dunque anche come espressione di un risoluto riconoscimento della realtà e di una precisa volontà di farne parte: lo stesso Hegel richiamava il concetto pagano (già presente anche nei Greci) di destino come necessità, l'elemento dinamico che si muove su un sottofondo scenico immutabile, in cui l'essenza divina è rintracciabile in tutte le cose[18].

Ciò che scaturisce in maniera spontanea da questa religione naturale[19] che è il paganesimo germanico, assume la forma eterna del mito. Come sottolinea anche Kerényi, il mito non risponde alla domanda 'perché', ma a quella 'da dove': ecco quindi spiegato il suo nesso col passato, con la storia, con le radici della cultura di cui è espressione. *Essere* significa infatti *ricordare*, e stabilire un collegamento permanente con le scaturigini della propria personalità culturale, tra le cui maglie è impresso il sigillo della differenziazione. La platonica 'riminescenza' è la fonte di ogni statuto civile, sia individuale che collettivo. Questo è tanto più vero se poniamo mente a come le antiche civiltà consideravano il mito, qualcosa di vivo e di organico, e non la vuota iconologia intellettualizzata che viene praticata dalla critica contemporanea. Gli antichi popoli vivevano dall'interno i loro miti, ne facevano parte attiva[20], il loro tempo trascorreva indiffe-

(17) Cfr. F.W.J. Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico* (1801), Laterza, Bari 1969, pag. 6: "In origine l'intelligenza è concepita come il puro rappresentativo, la natura come il puro rappresentabile; quello come il conscio, questo come l'inconscio".

(18) Si veda G.W.F. Hegel, *Il panteismo e la necessità assoluta*, in *Lezioni sulle prove della esistenza di Dio* (1829), Laterza, Bari 1970, pagg. 152 e segg. Ma su tutta la questione del rapporto tra filosofia idealistica e romantica e panteismo naturalistico si ricorra al classico G. de Ruggiero, *L'età del romanticismo* (1943), Laterza, Bari 1968, vol. I, pagg. 34 e seguenti.

(19) Circa la religione naturale intesa come processo evolutivo della materia e spiegata in chiave scientifica, cfr. A. Dessy, *Sintesi dell'universo e religione naturale*, Bocca, Torino 1933.

(20) Cfr. K. Kerényi, *Origine e fondazione della mitologia*, Introduz. a C.G. Jung-K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (1941), Boringhieri, Torino 1976, pag. 17.

rentemente nel passato come nel presente, e ciò che ne usciva era una naturale cultura delle proprie origini, rivissute col senso profondo della contemporaneità.

La moderna *intellighenzia* tedesca, quella fedele e ancora sensibile agli arcaici significati del mito, riconobbe il carattere liberatorio, redentorio quasi, della funzione mitica applicata all'immaginario collettivo, e ne rilevò del pari la sostanza di elemento aggregante e di maturazione politica popolare. La 'interpretazione mistica della storia' che appartiene ai moderni restauratori del mito — dalla Bachofen-*Renaissance* allo stesso Mircea Eliade — è, in sostanza, reintroduzione del mito stesso nel patrimonio della cultura comunitaria, nel senso di metterne soprattutto in valore il lato creativo e dinamico[21].

Ciò che rievoca il mito, concentrandone al massimo grado il significato in un luogo e in un momento, è il *rito*. Qui il valore avvolgente della memoria collettiva si fa ripetizione scenica, liturgica, attraverso le pratiche sacrali della ri-creazione[22]. Ed è qui, nella pienezza della celebrazione rituale, che il mito diviene più che altrove patrimonio di popolo, momento fondamentale di autoriconoscimento nei valori che stanno alla base della stirpe.

Il rito — che può essere inteso anche nel suo aspetto 'terapeutico', poiché guarisce dai dubbi esistenziali additando solide certezze — è l'attimo sacro in cui un popolo s'incarna nella terra su cui vive e chiama a testimonio di questa sanzione lo spirito degli avi, nella cui

(21) Sul concetto di *Erlösung* (liberazione, redenzione) collegato da Bachofen, Klages ed altri alle virtù liberatorie del mito cfr. F. Jesi, *Mito*, Mondadori, Milano 1980, pagg. 72-73. Malauguratamente, la nota incomprensione dello Jesi per i profondi significati comunitari del mito lo spingeva a considerare "strumentalizzazione politica del mito" quello che invece era il suo inserimento tra i valori vivi e mobilitatorii del popolo, come farà in seguito il nazionalsocialismo, che interpretò in termini moderni, per così dire 'socializzandolo', il concetto tradizionale di mito comunitario. Sull'argomento, a solo titolo orientativo, si rimanda a G. Moretti, *Creuzer, Bachofen, Baeumler, tre stazioni del pensiero mitico*, introduz. a *Dal simbolo al mito*, antologia di scritti da A. Baeumler, F. Creuzer e J.J. Bachofen, Spirali Edizioni, Milano 1983, vol. I, pagg. 11-75.

(22) Sulla molteplicità dei significati rituali (escatologico, eziologico, della creazione, del passaggio, ecc.) cfr. ad esempio E.O. James, *Antichi dèi mediterranei*, Il Saggiatore, Milano 1960. Cfr. anche E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), Newton Compton, Roma 1973, libro terzo, pagg. 305 e segg.

presenza al rito stesso si scorgono i segni della benefica continuità della tradizione[23].

Lo strumento utilizzato dal rito per rendere immediato e compiuto l'accesso alla comprensione-identificazione nel modello mitico è il *simbolo*, l'oggetto sociale su cui poggia la garanzia dell'ordine comunitario. Il simbolo, che appare come la più immediata "rappresentazione associativa"[24] avente funzione di aggregazione e perpetuazione di un paradigma culturale, è figlio diretto e necessario del particolare "genio della specie" che lo ha concepito[25].

La cultura di un popolo è racchiusa e riassunta nei suoi simboli associativi: questi sono i veicoli su cui corre la tradizione stessa di quel popolo. È attraverso la fitta trama della simbolica che infatti prende forma e sostanza il dominio spirituale proprio ad ogni comunità: in tal modo la tradizione, che è "essenzialmente ricordo di questa visione intemporale dell'uomo e della sua origine"[26], assume il ruolo decisivo di elemento portante per ogni specifica cultura.

La religione naturale ci appare pertanto come il complesso ideale generatore del mito, il quale è rievocato nel rito attraverso l'utilizzo di simboli propri e funzionali: vedremo nel prosieguo del nostro discorso come e in che misura la restaurazione neopagana tentata dal nazionalsocialismo abbia rivalutato tutti questi momenti della statica e della dinamica tradizionali, conducendo per suo conto una vera e propria insurrezione contro i gravi fenomeni di deformazione e incomprensione del mito, del rito e del simbolo dovuti alla degradata cultura ufficiale dell'Occidente.

Già *ab antiquo* spiriti particolarmente acuti avevano osservato come la corrosione della religiosità pagana fosse partita da manomissioni intellettualizzate, intese a sostituire gli originari significati del mito e della divinità con elementi dissacratori[27]. Lo storico inglese A. Toynbee — ma con lui molti altri — giudicò questa involuzione

(23) Cfr. in proposito C.S. Coon, *I popoli cacciatori*, Bompiani, Milano 1973, special. pagg. 343 e segg.

(24) G. Durand, *L'immaginazione simbolica*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma 1977, pagg. 47.

(25) T. Burckhardt, *Simboli*, All'Insegna del Veltro, Parma 1983, pag. 18.

(26) T. Burckhardt, *Simboli*, cit., pag. 66.

(27) Ad esempio Celso (II sec. d.C.) vedeva nel culto cristiano per un dio cadavere una frattura nell'antica concezione religiosa che attribuiva all'uomo la possibilità di accedere ai più alti valori dello spirito. Cfr. *Contro i cristiani*, Rizzoli, Milano 1989, pagg. 125 e segg.

come la conseguenza dell'intervento del monoteismo ebraico il quale, nel suo assolutismo sfrenatamente etnocentrico, avrebbe spento l'antica suggestione pagana per la natura: "In tal modo il rispetto e il timore salutare con cui in origine l'uomo aveva considerato l'ambiente circostante erano dissipati dal monoteismo giudaico..."(28).

Il paganesimo è infatti accettazione della multiformità delle rappresentazioni religiose, una concezione decisamente antiuniversalista che conduce all'integrazione delle varie concezioni, in luogo dell'istinto aggressivo e sopraffattorio di cui il cristianesimo ebraico dette così ampia prova. L'esortazione platonica — espressa per lo più nel *Parmenide* e nella *Settima Lettera* — a non obbligarsi ad un'unica figurazione dell'Uno, ma a verificare ovunque la creatività dello spirito, vincendo la tentazione razionalizzatrice ed egocentrica, fu ripresa esemplarmente anche in epoca già cristianizzata, ad esempio dal rétore greco Massimo di Tiro (II sec. d.C.), il quale, in difesa della natura dissimulata e onnipresente della divinità, spendeva queste splendide parole: "Perché dunque dovrei continuare a esaminare e giudicare le Immagini? Che gli uomini sappiano ciò che è divino, che essi lo sappiano, e questo è tutto. Se un greco è mosso al ricordo di Dio dall'arte di Fidia, un egiziano dalla sua venerazione per gli animali, un altro uomo per un fiume, un altro ancora per il fuoco, io non mi adiro per queste loro divergenze; basta che essi sappiano, che amino, che ricordino"(29).

La 'teologia' pagana è racchiusa tutta qui. *Sapere, amare* e *ricordare* sono per l'appunto tre imperativi che si attagliano perfettamente alla Tradizione, la quale persegue la conoscenza, attua l'amore per la vita, e infine indica nella memoria del passato il suo modello etico più alto.

Ma il procedere delle epoche degradò questo venerabile retaggio, aprendo le porte ad una involuzione sempre più rapida. Scrive Huizinga, il grande cantore del declino di un'epoca: "Ma quando la funzione simbolizzatrice viene a cessare o si fa puramente meccanica, allora il grandioso edificio voluto da Dio si trasforma in una necropo-

(28) Cit. in A. Daniélou, *Shiva e Dioniso*, cit., pag. 15. E prosegue: "Il Comunismo è nato dal Cristianesimo (...). Considero il Comunismo una religione, in particolare una religione tipica della famiglia giudaica, nella quale la mitologia giudaica si è conservata sotto il mascheramento di un lessico non teista".

(29) Cit. in E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento* (1958), Adelphi, Milano 1985, pag. 269.

li''[30]. Nonostante alcune insorgenze di segno contrario, legate a singoli eruditi o ad ambienti minoritari e a tratti emergenti qua e là — come un Giordano Bruno o le scuole neoplatoniche[31] — questo simbolismo meccanico prevalse in tutta la cultura occidentale, come nuova e più violenta propaggine di quella sorta di rivoluzione genetica e morale operata dal clero cristiano — prima con l'espansionismo missionario, poi con l'estensione reticolare del sistema ecclesiastico, in funzione di armatura in cui mortificare le antiche libertà pagane — che così bene è stata descritta in chiave scientifica da C.D. Darlington[32].

La totale 'ebraicizzazione' degli antichi popoli ariani, i quali finirono spogliati delle loro memorie, della loro cultura, della loro più antica religiosità, generò dunque la frattura, dapprima solo concettuale, in seguito anche sociale e storica, tra il presente e la tradizione[33].

Cos'era insomma la potenza intima di questa tradizione pagana, se non volontà — rinnovatasi per millenni attraverso le più grandi civiltà del passato — di sacralizzare la vita e di mantenere puri e spontanei i legami dell'uomo con il mondo che lo ha generato? L'uomo antico era ancora capace di stupore. Il culto per le forze generatrici, così come il mito, la simbolica e poi le favole, i racconti fantastici, il gusto del magico e del grottesco, tutto prendeva significato dalla capacità di esprimere stupore di fronte al creato e ai suoi misteri.

Le facoltà mitopoietiche proprie ai popoli legati alla tradizione sono il frutto della volontà di non soffocare il lato immaginoso, se vogliamo fanciullesco, che ogni uomo porta dentro di sé, ma anzi di coltivarlo come un bene prezioso. L'uomo illuminista ha spento in sé questo legame atavico con la propria natura, e ha dunque soppresso

(30) J. Huizinga, *L'autunno del medioevo* (1919), Sansoni, Firenze 1978, pag. 299.

(31) Sulla religione naturale di G. Bruno cfr. F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari, Laterza 1989, ad. es. pag. 485.

(32) Cfr. C.G. Darlington, *L'evoluzione dell'uomo e della società*, Longanesi, Milano 1973, ad esempio pag. 381 e segg., in cui l'antipaganesimo è descritto come frutto dell'intolleranza ebraica applicata dai cristiani, generatrice di una vera e propria mutazione dei caratteri genetici e psicologici dei popoli europei. Il clero operò, soprattutto in virtù dei privilegi legati al celibato, un sovvertimento sociale, culturale, biologico.

(33) Sull'opera di ''disastro sociale'' in cui si cimentò il giudeo-cristianesimo si veda anche E. Hyams, *Terre e civiltà* (1952), Il Saggiatore, Milano 1962, pagg. 24 e segg., in cui si sottolineano le alterazioni causate all'antico ''contatto diretto con la vita di una comunità di suolo''.

il fantastico, il meraviglioso, l'onirico, generando l'incapacità tutta moderna di comprendere il mito, ad ogni livello.

È rivelatrice di ciò la pratica, in uso nella nostra cultura critica contemporanea, di scindere un soggetto dall'idea di esso, la realtà dal mito; è ciò che accade, ad esempio, a proposito di Nietzsche e del mito che è sorto attorno alla sua filosofia. L'assoluta mancanza di senso di una separazione concettuale tra Nietzsche e il mito di Nietzsche (che è espressa dogmaticamente da critici in tutto omologhi alla cultura borghese che li ha plasmati) risiede nel fatto che l'importanza del pensatore nella sua discesa tra i valori che fanno parte di una comunità deriva appunto dall'idea che di lui si è venuta formando l'immaginativa culturale collettiva, ad di là dell'essere, e nel divenire di un modello sempre in sé rinnovantesi. L'impossibilità di circoscrivere socialmente la complessità di un insieme di figurazioni filosofico-simboliche genera la necessità del mito come elemento centrale di una comunità di ideali, avente funzione di archetipo culturale e/o immaginario di per sé, e ben oltre ogni tentativo di localizzarne i riferimenti o di banalizzarne gli intendimenti.

Un paradosso veridico potrebbe affermare che ciò che significa storicamente un filosofo può non necessariamente essere quello che egli ha pensato, ma unicamente quello che i destinatari della sua riflessione hanno recepito e come lo hanno inserito nel loro sistema di valori.

Un pensiero è, nella misura in cui gli altri lo accolgono.

Se non dovessimo più giudicare Marx dall'uso che ne hanno fatto e disposto i suoi epigoni e praticanti, nulla del suo pensiero rimarrebbe con qualche rilevanza storica; storicamente, il marxismo è soltanto ciò che i suoi interpreti hanno pensato che fosse. Così accade per Nietzsche, e a tanto maggior ragione in quanto pensatore dell'irrisolto, del contraddittorio, dell'ispirazione piuttosto che della tavola razionale o scientifica. L'importanza storica di Nietzsche è tutta nel suo mito, come accade sempre in tutti i campi, soprattutto in quelli dove all'uomo viene richiesto di versare il suo sangue.

Al di fuori del mito — che è filosofia in azione — il pensiero è nulla. Tutto quanto ha valore o fa da tramite a valori è pertanto mito, cioè proiezione dell'idea nel sistema concreto della cultura la quale, a sua volta, produce la storia.

Il proletariato marxiano non è un valore, né un'idea-forza, esso è

tutt'al più ceto sociale, un'entità sulla quale è possibile ancora discutere, quanto a funzioni o significato. Ma il mito marxista del proletariato è stato azione, sangue, passione, storia, qualcosa da non discutere ma da vivere, la giustificazione stessa, cioè, di un'idea pensata un giorno nella *turris eburnea* dell'*a priori*. Una volta di più, è il mito che sospinge uomini e masse sulla via delle realizzazioni storiche.

Qualcosa di molto simile accade a proposito del superuomo o della volontà di potenza. La misurazione del pensiero di Nietzsche è possibile unicamente sul metro del mito che da lui è scaturito; un mito, si badi, da Nietzsche medesimo coltivato e fatto circolare, con le sue volute sovrapposizioni tra l'autore e le sue figure concettuali: la coincidenza — così spesso creata e affermata — tra Nietzsche stesso, Zarathustra e il superuomo, significa creazione di un modello simbolico in movimento, un paradigma in cui confluisce a medesimo titolo la filosofia, il sogno, la storia, la nostalgia, il futuro, il passato, la visione; tutto l'uomo è dunque coinvolto in un processo dinamico di affermazione continuata e sempre rinnovata di senso. Ed è proprio ciò che si conviene di definire come mito. Nietzsche è stato il primo e il maggiore cesellatore del proprio mito, contribuendo egli stesso più di chiunque altro ad avviarlo in una direzione nella quale non poteva non trovarsi il nazionalsocialismo. Il filosofo sàssone non avrebbe mai potuto trovare occhi che lo scrutassero con maggiore compartecipazione di quelli nazionalsocialisti. Entrambi i poli parlavano in fondo lo stesso linguaggio, il mito.

Come due persone, anche con caratteri originariamente dissimili, finiscono dopo una vita in comune per assomigliarsi e compenetrarsi, così la filosofia e il mito che da essa prende vita, percorrendo i rivoli imprevedibili che la storia e la cultura tracciano empiricamente, finiscono per coincidere in una sintesi che éleva il mero concettualismo o la semplice ispirazione dall'astrazione infeconda al connubio con l'umana passione, nell'intrecciarsi di tutto quanto è umano: "La filosofia è la propria epoca formulata in pensieri", afferma Hegel.

L'invocazione in questo senso forse più alta di Nietzsche: "Scrivere col proprio sangue", significa dopo tutto far colare il pensiero nel bacino della volontà di vivere, storicizzare dunque la filosofia.

In questo caso, la filosofia tornerebbe ad essere, come già in Grecia, e proprio attraverso il mito, la storia stessa dell'uomo[34].

Ma l'avvento del mito al potere in epoca moderna — sorta di *coupe de théatre* in un dramma sovvertitore dei tempi — porta la data fatidica del 30 gennaio 1933, quando improvvisamente, senza preamboli o gestazioni apparentemente lunghi, l'osmotico magma sociale, politico e culturale in ebollizione nell'Europa centrale riversò sulla scena storica il movimento nazionalsocialista. Oscure e ancestrali forze racchiuse per secoli nell'animo più riposto del popolo si dettero in realtà appuntamento, quella notte. La fiaccolata delle SA sotto la porta di Brandeburgo non annunciava né un cambio di cancellierato, né la fine della prima repubblica tedesca, né, in fondo, soltanto la nascita di un altro regime. Molto di più era all'opera.

Una ininterrotta catena di tradizioni, di conoscenze, di attitudini, di eventi e di memorie veniva in realtà risvegliata in quel rito del trapasso e dell'evocazione; il passato, in questo modo, celebrava la sua unione mistica con il presente, ingenerando in innumerevoli persone uno stato di attesa spasmodica per un futuro presentito come qualcosa di grandioso, di mai visto, carico di promesse.

Un mito antico, destato da uomini moderni, si rianimava impadronendosi della coscienza, della fantasia, del sangue di milioni di uomini, risvegliati nella loro volontà e nel loro istinto d'impadronirsi della vita. Tutto questo era un corpo estraneo rispetto alla società occidentale del Novecento, portava i segni inconfondibili di una rivolta pensata e attuata contro la modernità e in nome di valori ritenuti eterni, non immolabili sull'altare del progresso, per sfamare l'insaziabile *moloch* consumista costruito dal capitalismo calvinista.

Il nazionalsocialismo, per quel tanto d'incomprensibile che porta in sé, è tutto qui, nella volontà — assurda[35] nel suo titanismo a volte lucido, a volte sonnambolico, ma sempre implacabile — d'interrompere la marcia del progressismo, al fine di ricollegarsi ad un modello dai più creduto sepolto, e con questo riacquisito retaggio avviarsi

(34) Circa la concezione classica del mito come parte integrante della storia cfr. F. Graf, *Il mito in Grecia*, Laterza, Bari 1987, specialmente il cap. VI, *Il mito come storia*, pagg. 92 e segg. Si veda anche A. Buttitta-S. Miceli, *Percorsi simbolici*, Flaccovio Editore, Palermo 1989, il cap. II, *Mito e storia*, pagg. 65 e segg. e il cap. III, *Storia mitica e miti storici*, pagg. 89 e segg.

(35) Secondo A. Camus, l'assurdo sorge dalla "conversazione intima" tra l'irrazionale e la nostalgia umana. In *Il mito di Sisifo* (1942), Bompiani, Milano 1980, pag. 28.

verso una forma nuova di futuro. Tornare non al sistema di vita della società preindustriale e precristiana, ma al suo sistema di valori (comunità, ordine, gerarchia, senso di consanguineità della stirpe, amore per la terra, culto per la natura...) e disporre questi valori in qualità di fondamenta sulle quali erigere una civiltà padrona della tecnica: questo l'intendimento finale, la meta ultima del nazionalsocialismo. Il che significò nulla di meno che invertire la rotta della storia, spezzare il giogo di una rappresentazione temporale rettilinea, e disporsi invece a pensare la storia come costante emergere, inabissarsi e riaffermarsi di forze e valori in perenne *pòlemos* tra di loro.

La tradizionale ciclicità del tempo e della storia — quale le più antiche cosmologie si erano da millenni figurata — sembra essere il luogo dove il nazionalsocialismo intese porsi come elemento catalizzatore di tutte le disperse memorie al fine di tentare una loro riproposizione nel secolo Ventesimo.

Gravato da pesanti minacce, in quegli anni l'Occidente vedeva volgere al tramonto molti suoi principî e perdere di ragione la sua stessa giustificazione storica. Il capitalismo, legatosi al collo il macigno del '29, stava ovunque annaspando: negli USA era il *new deal*, in Francia il *front populaire*, in Italia il corporativismo, in Russia la collettivizzazione: ovunque il capitale trascinava nei suoi gorghi istituzioni, rapporti sociali, aggregazioni politiche, equilibri intellettuali, certezze morali, e ovunque dava luogo alla necessità di creare nuovi strumenti comunitari. A tutto ciò, il nazionalsocialismo aggiunse la voce lontana del proprio patrimonio culturale atavico, dando prefigurazione così ad un programma di rovesciamento integrale delle cose, che presentava tutti i caratteri di una rivoluzione: la religione civile nazionalsocialista intendeva arrestare la degradante pratica di allontanamento dalle origini naturali dell'uomo e restaurare l'antica spiritualità del paganesimo germanico.

* * *

Date le premesse, occorre precisare che il presente lavoro non ha certo inopportune pretese di erudizione. Esso intende, più modestamente, ma forse anche più utilmente, svolgere una panoramica che torni a illuminare il lettore sulla vastità dei problemi, sia culturali che storici e sia ideali che politici, investiti realmente o potenzialmente

dal tentativo neopagano operato dal nazionalsocialismo. Si tratta di sterminati territori del sapere qui avvicinati per cenni, spesso sommari, nel timore, quasi, di turbarne la gravità.

La speranza è che, così facendo, si sia andati incontro non già alla superficialità quanto alla sintesi delle problematiche inerenti il neopaganesimo contemporaneo. Ci si augura di affidare in tal modo all'indulgenza del lettore uno strumento divulgativo ed esemplificativo che riteniamo utile nel generale panorama di preconcetta e niente affatto scientifica denigrazione, che è elemento sempre condizionante *ab ovo* ogni approccio al nazionalsocialismo, in luogo di un monumento di trattatistica, per il quale chi scrive non possiede né le possibilità né gli strumenti, e che forse giungerebbe comunque fuor di proposito.

Ci sovviene la definizione di Guénon, vera epigrafe scultorea dell'eterna saggezza: "Vedere tutto nell'unità primordiale non ancora differenziata, o da una tale distanza che tutto si fonde in uno: questa è la vera intelligenza". In forza di siffatta indicazione, crediamo che il significato ultimo, metapolitico, del nazionalsocialismo non sia da ricercarsi tanto nel nazionalismo, oppure nel militarismo, nell'antisemitismo o magari nel socialismo gerarchico, tutte opzioni certo fortemente caratterizzanti ma legate indissolubilmente alle domande oggettive dell'epoca e del luogo. Il significato finale storico — o forse metastorico, osservato proprio dalla "distanza" guénoniana — del nazionalsocialismo a nostro parere riposa piuttosto nel suo essere stato una *rivoluzione pagana* in piena éra e civiltà cristiane, un progetto di rovesciamento di tutti i valori che non intendeva recare offesa o danno al cristianesimo ed alle edificazioni culturali e sociali ad esso modernamente connesse, come l'egualitarismo, la democrazia, la morale ecc., ma proprio demolirne l'immagine e il potere per erigere, nell'ambito geostorico di sua competenza, un'opposta attitudine spirituale, che avesse l'antico mito pagano quale archetipo ideale e fonte di ispirazione.

Si trattava di porre mano ad una palingenesi integrale di una rilevanza poche volte registrata dalla storia, come intendimento-istinto di rifondazione proprio ad un gruppo di uomini in lotta contro la loro epoca e coscienti che la loro proposta era latente nel carattere e nella cultura del popolo di cui facevano parte.

Fu, questa, la rivolta moderna della Tradizione.

Ripercorrendo alcune tappe del pensiero e degli eventi legati al paganesimo e alla sua rinascita, tenteremo di comprendere come sia stato possibile, per quella rivolta, essere dapprima concepita e poi, se pure in parte, messa in atto.

Se questo risultato venisse per avventura raggiunto, la fatica sarebbe pari allo scopo: riunire davanti ai nostri occhi — in funzione di modello culturale — una declinazione di idee-forza ancora potenzialmente non assimilabili al nichilismo selvaggio tipico della società tecnocratica nella quale viviamo, che è per sua struttura nemica e dissolvitrice violenta di tutti i miti.

Desidero qui ringraziare Anna Ullrich, Cristiano Bartolena e Paolo Santoro per le traduzioni dai testi originali, i suggerimenti bibliografici e la risoluzione di tutti i problemi concernenti la lingua tedesca. Un grazie anche a mia moglie Isabella, cui questo libro è dedicato.

Marzo 1990

Capitolo Primo

Politeismo arcaico e continuità del paganesimo

Parte I: Percorso storico-culturale del paganesimo

Il primato dell'uomo sancito dalle dottrine tradizionali e posto in essere dalle realizzazioni secolari presso tutte le grandi civiltà del passato, trae origine dalla sapienza primordiale, la quale affidava all'uomo — veduto soprattutto nella sua specificità di *erede* — il compito di plasmare il proprio destino in ossequio a precise leggi cosmiche[1]. "Al principio del ciclo attuale del mondo" scrive Alain de Benoist, "la cosmogonia indo-europea pone un uomo cosmico"[2]. Simbiosi, quindi, tra uomo e tempi cosmici, integrazione fra individuo e natura, euritmìa ben temperata e organica tra legge umana e legge divina e naturale.

La società nordica fornisce a questo proposito un esemplare archetipo della mentalità assimilazionista propria alla tradizione, soprattutto là dove instaura un preciso rapporto tra senso magico della religiosità — tipico del paganesimo — e gli attributi sacralizzati del potere, così strettamente avvinti alla tragica forza del destino. La

(1) Sulla concezione tradizionale del rapporto tra l'uomo e le leggi primordiali cfr. G. Géorgel, *Le quattro età dell'umanità. Introduzione alla concezione cicrica della storia*, Il Cerchio Editore, Rimini 1982, spec. pp. 81 e segg. Sulla dottrina dei cicli cosmici che governano l'universo e quindi l'uomo si veda, tra gli altri, la famosa raccolta di R. Guénon, *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Edizioni Mediterranee, Roma 1970 e, dello stesso autore, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano 1975, spec. pp. 177 e segg. Per una comparazione estesa alle principali religioni mondiali cfr. ad esempio C.K. Krasinski, *Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni*, Rusconi, Milano 1973. Fondamentali rimangono in questo ambito gli studi di M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (1948), Boringhieri, Torino 1976, e *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1980, e quelli di G. Dumézil, tra i quali *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977.

(2) A. de Benoist, *Come si può essere pagani*? Basaia, Roma 1984, pag. 71.

magia, che il mondo germanico arcaico interpreta come momento di integrazione fra la potenza superiore legata al mondo della natura da un lato e la volontà umana di scrutare e decifrare l'arcano e il misterico, dall'altro, si estrinseca nel sacro linguaggio delle rune — il cui segreto è padroneggiato dal dio degli dèi, Odino-Wotan[3].

"Arte magica, conoscenza runica, protezione o inimicizia degli dèi e principalmente la forza del destino, esaltano o annientano, ingrandiscono o limitano le azioni degli uomini, cosicché, lievitato da questi fermenti, si sviluppa il tragico ed il drammatico che sovrasta il significato etico ed estetico del mondo eddico"[4].

La subordinazione di fronte al divino, accettata come legge che ordina e distribuisce le forze all'interno del cosmo, conduce l'uomo germanico ad una solidarietà profondamente religiosa col dio, veduto non già come estraneo potere che schiaccia e annulla, obbligando ad una disperante e querula prosternazione devozionale, bensì come suprema proiezione di sé[5], che amplifica le possibilità di ognuno, irraggiandole anche nella sfera dell'inconoscibile. Questa "virtù liberatrice" che gli dèi infondono all'uomo è all'origine della concezione panica della vita, così caratteristica del paganesimo germanico e della sua fidente suggestione dinnanzi all'enigmatica ciclicità dell'esistenza.

Un esempio tra i più noti di tale concezione è costituito dalle "Formule magiche di Merseburgo" (*Merseburger Zaubersprüche*), uno dei pochi resti di poetica pagana a noi pervenuti, nelle quali prende vita "l'ultima voce della fede nella virtù liberatrice dei padri numi, venerati come i dominatori delle forze che legano in un tutto le parti del cosmo"[6].

Del politeismo primevo, quale lo dovettero concepire i Germani di terraferma, possediamo rappresentazioni assai tarde, sia perché la

(3) Sulla magia delle rune come "espressione geroglifica d'un mistero" cfr. M. Polia, *Le Rune e i simboli*, Il Cerchio-Il Corallo, Padova 1983. Vedi inoltre J.M. Angebert, *Il libro della tradizione*, Edizioni Mediterranee, Roma 1980, parte II, pp. 69-112.

(4) C.A. Mastrelli, Introduzione a *L'Edda. Carmi norreni*, Sansoni, Firenze 1982, pag. LXVII.

(5) Su questa concezione germanica del rapporto uomo-dio, di tipo gerarchico e non soprannaturale, cfr. ad esempio R. Hachmann, *I Germani*, Nagel, Ginevra 1975, pag. 110: "Così il mondo degli dèi poteva incontrare in ogni momento quello degli uomini. Tra uomo e dio non esisteva una differenza di essenza ma solo di grado".

(6) Così C. Grunanger, *La letteratura tedesca medievale*, Sansoni, Firenze 1967, pag. 8.

lingua tedesca scritta pervenne a unità e completezza in epoca relativamente recente, intorno al Mille — allorquando prese a maturare anche il sentimento di comunità 'nazionale' espresso dalle varie schiatte tedesche — sia anche perché la secolare lotta contro l'avanzante cristianesimo disperse certamente antiche memorie, imponendo a numerose altre una sorta di camuffamento dei significati pagani, in esteriore omaggio a quelli cristiani[7]. È possibile tuttavia rinvenire gli elementi costanti di una visione del mondo unitaria sia nelle testimonianze esterne (come la *Germania* di Tacito), sia in quelle principali della poetica e dell'epica arcaiche (l'*Edda*, oppure l'*Edda* di Snorri) come, infine, nel più tardo poema nazionale, il *Nibelungenlied*.

Dal popoloso registro mitologico — laddove la mitologia venga intesa quale equilibrata compenetrazione di valori comunitari, etici e religiosi — che emerge da questi vetusti monumenti antico-germanici, si staglia innanzi tutto l'incontro dell'uomo con l'arcaica *Wurd*, il destino insottraibile, regola suprema e supremo confronto con l'ignoto. Ma il destino si configura come il proprio futuro da conquistare, non sovrasta l'uomo bensì gli è in qualche misura assoggettato, lasciandolo libero d'interpretare i segni dispersi lungo il suo cammino e di dirigere in tal modo la sua libera azione. L'eroe è indipendente dal dio, poiché è libero di accettare o rifiutare il proprio futuro. "La fortuna per l'uomo nordico non era altro se non concordanza interiore tra uomo e destino", tanto che l'esito dell'impresa è spesso indifferente dinnanzi all'urgenza di condurla a compimento: "Una sconfitta onorevole valeva perciò quanto la più splendida vittoria; perché non dall'esito, ma dal modo come era eseguita un'azione, dipendeva la fortuna"[8].

La stretta vicinanza con la natura, dal mondo nordico concepita quale benefica simbiosi, è all'origine dell'interpretazione ciclica della

(7) Vedi ad esempio G.V. Amoretti, *Storia della letteratura tedesca*, Principato, Milano 1967, pag. 11: "In tale nuova atmosfera doveva fatalmente andare disperso quanto del passato guerriero e pagano si era mantenuto, e l'interesse, l'attrazione, concentrarsi su ciò che la nuova mentalità cristiana veniva creando". Sui rapporti tra cristianesimo e paganesimo cfr. tra i tanti E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca d'angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1988. Sul trapasso tra le due religioni è tuttora insuperato il classico G. Boissier, *La fine del mondo pagano* (1891), Sugarco, Milano 1989.

(8) L. Lun, *Mitologia nordica*, Settimo Sigillo, Roma 1987, pag. 134.

vita e quindi della storia[9], secondo un succedersi di ritmi che è chiaramente leggibile nell'instancabile divenire delle potenze generatrici. La precessione degli equinozi rivela all'uomo del profondo e silenzioso Settentrione il contatto perenne tra la natura che lo circonda, lo protegge e lo alimenta, e le più lontane evoluzioni celesti. Di qui la diffusa sacralizzazione delle scadenze temporali, vedute nella loro intima connessione col più vasto quadro delle influenze cosmiche, in una serie di 'festività' — quale ad esempio quella del solstizio d'estate — pervenute pressoché intatte fino all'epoca moderna.

Il complesso dei valori trasmessi dalla letteratura germanica, l'antica come la medievale, è sostanzialmente austera eticità, nel privilegiare ad esempio la fedeltà (preferita alla più acquiescente obbedienza), tra i caratteri distintivi di una superiore personalità; oppure la sacra consanguineità della *Stamm* (la Stirpe), che impone le dure leggi della vendetta e del sacrificio. Le rappresentazioni mitologiche, rielaborate più volte come patrimonio comune alle varie epoche, dal Medio Evo fino alle libere interpretazioni ottocentesche di un Hebbel e soprattutto di Wagner, si elevano non di rado alla dignità di autentiche figurazioni d'intensa religiosità[10]. Dalla letteratura eroica e mitica — per genere e contenuti diversa da quella posteriore, cortigiana ed encomiastica —, il lettore moderno trae sicure tracce di un mondo e di una società saldamente piantati su un omogeneo insieme d'interpretazioni dell'esistenza: queste sono alla base infatti non solo della religiosità, ma anche della comunità germaniche.

Le espressioni letterarie a noi pervenute racchiudono anche nella loro stessa composizione l'idea, prima germinale poi matura, di comunità, nel senso che sono esse stesse altrettanti simboli dell'animo popolare germanico. Sia la poetica dell'*Edda* che gli antichi canti norreni che i più recenti, elaborati poemi già intrisi di metafore cristiane trasferite nell'ambito culturale nordico, quali lo *Heliand* o il

(9) Cfr. ad esempio G. Chiesa Isnardi, Introduzione a *Edda di Snorri*, Rusconi, Milano 1975, pag. 40: "Nell'*Edda* di Snorri la descrizione del *ragnarokkr* lascia chiaramente intendere che la fine del mondo è sopratutto la fine di un ciclo e l'inizio di uno nuovo". Sulla concezione del *Ragnarök* come destino dell'umanità e non come crepuscolo degli dèi cfr. E.O.G. Turville-Petre, *Religione e miti del Nord*, Il Saggiatore, Milano 1964, pag. 370.

(10) Si veda la preghiera pagana elevata dalla Valkiria Sigrdrifa alle forze elementari e famigliari della natura: "Salute, o giorno! Salute o figlio del giorno! / Salute, o notte, e te, sua figlia! / Con occhi benigni qua guardate verso di noi / ed accordateci la vittoria (...)", in *L'Edda. Carmi norreni*, cit., pag. 174.

Nibelungenlied, tutti quanti di autore ignoto, sono stati spesso ricondotti all'impalpabile virtù collettiva di tutto il popolo di esprimere ad una voce i suoi sentimenti, le sue certezze e i suoi valori. "Il nome dell'autore non è noto perché non c'è nessun autore, o meglio, autore è tutto un popolo". Così si compiacque di rappresentare le proprie origini culturali in specie la critica romantica tedesca, col suo "assioma del popolo poeta, del poema epico frutto della fantasia di tutto un popolo"[11]. Tale poesia popolare, tuttavia, era portatrice di non secondarie valenze di sapore aristocratico, rivelandoci in sostanza che la nozione di popolo presente nell'antica area germanica sottintendeva paralleli e non contraddittori rimandi ad una visione gerarchica del mondo naturale, di quello divino e, al tempo stesso e conseguentemente, di quello sociale[12].

Le strutture del potere arcaico

Questo composto ideale fu certamente all'origine dello spesso dibattuto carattere sacrale dell'antico istituto monarchico germanico (*Sakralkönigtum*) nell'epoca di trapasso dal primitivo sistema tribale all'organizzazione comunitaria statale vera e propria. In un ambito siffatto assurgevano a fondamentali punti di riferimento l'idea di Stirpe — cui si collega quella di Schiatta (*Sippe*), concetto prossimo a quello romano di *gens* — e pure l'idea di consanguineità tra i suoi membri, entrambi strutture e motivazioni stesse delle comunità: "Il potere regale presso i Germani non deriva da una funzione giuridica accordata al singolo, ma è invece il prodotto naturale dello sviluppo della comunità in tutti i suoi aspetti materiali ed ideali. Quindi la sua origine è da ricercarsi proprio in quell'amore per la stirpe e in quella concezione della consanguineità come legame sacro che stavano alla base della convivenza sociale"[13].

È noto come già da Tacito (III secolo dopo Cristo) prese le mosse la diffusa convinzione che negli antichi popoli germanici valesse la

(11) Così L. Mancinelli, Introduzione a *I Nibelunghi*, Einaudi, Torino 1972, pag. XIV.

(12) Cfr. quanto afferma C.A. Mastrelli nell'introduzione a *L'Edda*, cit., pag. LXVIII: "I carmi eddici non sono da considerarsi tanto poesia popolare, quanto piuttosto una poesia tradizionale sì, ma anche dotata di pretese artistiche ed aristocratiche".

(13) C. Albani, *L'istituto monarchico nell'antica società nordica*, La Nuova Italia, Firenze 1969, pag. 5.

legge della difesa della propria specificità nei confronti di altri popoli e che tale attitudine sia stata fra le motivazioni più probabili della sostanziale immutabilità dei caratteri generali di quelle genti attraverso i secoli. "Personalmente concordo", recita la pagina famosa dello storico romano, "con l'opinione di coloro che ritengono i popoli della Germania incontaminati da mescolanze con altre genti, durati come stirpe a sé stante e pura e simile soltanto a se stessa"[14].

Questa caratteristica di perdurare come popolo *nullis aliis aliarum nationum conubiis infectos* si configura come salutare volontà di difendere la propria individualità collettiva per assicurarla così, ogni volta ripotenziata, al succedersi delle generazioni. Questo sano istinto per così dire antropologico dei Germani — presente nel periodo tribale *ante legem* come in quello più evoluto *sub lege* — condusse la comunità di uomini liberi in cui era strutturata la società germanica ad una sorta di democrazia della stirpe, dove la gerarchia era concepita come virile concessione dei massimi poteri alla guida (il *Führer*) da parte della schiera dei seguaci (la *Gefolgschaft*), nel quadro di un contratto privato tra uomini di pari dignità. La stessa sacralità del potere è da intendersi come una investitura — con atto di libera scelta assembleare — di un membro della comunità dei caratteri di prestigio e di carisma che vengono riconosciuti al prescelto, su cui si proietta la sacralizzazione della carica ricoperta[15].

A questo proposito, già Tacito aveva notato come il capo germanico possedesse i tratti del *primus inter pares* ed emergesse per null'altro che le proprie doti di comando: "Scelgono i re per la nobiltà, i capi per il valore. I re non hanno ad arbitrio un potere illimitato, e i capi comandano per l'ammirazione, piuttosto con l'esempio che con l'imperio: se siano audaci, se si segnalino per imprese, se lottino in prima fila"[16].

(14) C. Tacito, *La Germania*, Ed. Riuniti, Roma 1983, pag. 31.

(15) In ciò la monarchia nordica si differenziava in modo netto dai caratteri dispotici assunti ad esempio dai potentati orientali. Cfr. C. Albani, *L'istituto*, cit., pag. 7, dove si afferma che il noto studioso del diritto germanico G. Waitz "non ravvisa quindi nel *Königtum* alcun carattere che lo renda simile a quelle monarchie di tipo assolutistico che ci sono testimoniate presso altre civiltà del mondo antico".

(16) C. Tacito, *La Germania*, cit., pag. 39. Cfr. inoltre E.A. Thompson, *Una cultura barbarica. I Germani*, Laterza, Bari 1976, pp. 41-42: "Il potere di cui disponeva un capo germanico non era intrinsecamente legato alla sua carica, ma dipendeva per la maggior parte dal suo ascendente personale e dalla influenza che le sue qualità gli consentivano di avere".

I caratteri sacri che venivano riconosciuti alla 'guida' levatasi dai ranghi del popolo in virtù di siffatte prerogative, derivavano inoltre dall'elemento religioso, del quale egualmente veniva fatto carico il *Gefolgschaftsführer* quale mediatore tra la divinità e il popolo, nella sua qualità d'interprete dei disegni del dio e di centro irraggiatore della potenza espressa dal destino[17].

Ma neppure questo particolare privilegio faceva del re un capo assoluto, sciolto cioè dalla volontà popolare: "Il potere del re affonda dunque le sue radici in un terreno tipicamente religioso e trova la sua espressione più completa nel rapporto con le divinità, quasi in funzione di intermediario fra esse e il popolo: ma è pur sempre quest'ultimo che possiede la vera autorità e che in ultima analisi decide del proprio destino con la libera scelta e iniziativa"[18].

Il centro della vita associata nell'antica società germanica era il *Thing*, l'assemblea, il luogo in cui si eleggeva il sovrano e si impegnavano le decisioni politiche; l'assoluta centralità di questo istituto è sottolineata dal fatto che il luogo ove si tenevano le riunioni assembleari veniva esso stesso considerato sacro e rivestito di questo significato particolare attraverso appositi rituali.

Ciò che di più importante usciva dal *Thing* era appunto il patto tra la guida e la comunità popolare, un patto, tuttavia, che poteva essere in qualunque momento rescisso, qualora il re non esercitasse più i
maniera fausta il proprio mandato, potendosi giungere in questo ca
so alla deposizione e finanche alla condanna a morte del sovrano cc
sì caduto in disgrazia.

Tutta la struttura comunitaria germanica appare pertanto come uno "Stato popolare basato sull'organizzazione militare"[19], una struttura che manterrà inalterati i suoi tratti fondamentali sino alla creazione del Sacro Romano Impero ed oltre. Si era bensì andata nel tempo degenerando la funzione schiettamente popolare del *Thing*, dando vita a fenomeni quali il *comitatus* (cerchia di notabili al seguito di capi minori), oppure il formarsi di una *élite* di famiglie più potenti che tendevano a monopolizzare il momento elettivo e decisionale, dando vigore ad un'aristocrazia al diretto servizio del re: ma i capisaldi del sentimento comunitario furono comunque fatti salvi, presi in custo-

(17) Cfr. C. Albani, *L'istituto*, cit., pag. 49.
(18) Ibidem, pag. 12.
(19) G. Santini, *Occidente romano e occidente barbarico*, Giuffré, Milano 1983, pag. 56.

dia soprattutto dall'esercito e dalla classe sua più illustre, quella dei guerrieri[20].

I caratteri di democrazia comunitaria presenti nell'antico mondo germanico non mancarono di attirare l'attenzione di studiosi 'eccentrici' rispetto al quadro di valori espresso da quella società, ma non per questo meno interessati al fenomeno, apprezzato per lo più in chiave ideologica. Ci riferiamo al caso famoso di Engels, il quale prese ad interpretare il sistema antico-tedesco quale testimonianza di un supposto egualitarismo delle origini, misurato soprattutto in contrapposizione con l'organizzazione romana, da lui giudicata opposta per metodi e significati. Sia la comunanza ereditaria della terra che la struttura comunitaria del *Gau*, la marca, nella quale si attuava la proprietà comune dei pascoli, dei boschi, delle coltivazioni, vengono riguardate come altrettanti segni di un meccanismo egualitario che, al contrario, non vi fu, o, se vi fu, e nella misura in cui vi fu, ebbe proponimenti e finalità opposte a quelle cui Engels intendeva indirizzare il proprio discorso[21]. È noto infatti come fosse ben diffusa e costante nel tempo la pratica dell'ereditarietà del patrimonio, trasmesso per via familiare agli eredi attraverso quell'istituto della piccola proprietà contadina che il mondo germanico perpetuò intatto nei secoli — basti pensare all'*Erbhof*, la fattoria ereditaria — riconferma-

(20) Sul fenomeno di alterazione dei primitivi caratteri della democrazia germanica in atto dal I secolo d.C., cfr. E.A. Thompson, *Una cultura barbarica. I Germani*, cit., pp. 53 e segg. Circa il passaggio ad una aristocrazia elettrice e il permanere dell'assemblearismo nell'esercito, anche all'epoca dei regni germanici del V e VI secolo, vedi L. Schmidt, *I Visigoti in Gallia*, in *Storia del mondo medievale*, Cambridge University, Garzanti, Milano 1978, I, pagg. 287 e segg. In generale su tutta l'organizzazione sociale germanica, il ruolo della *Sippe* e il problema delle orgini, cfr. anche Aa.Vv., *Studi sulla civiltà dei Goti*, Seminario di Filologia Germanica, Coop. Libraria U.S.F., Firenze 1976. Sulla questione istituzionale della società barbarica si veda L. Musset, *Le invasioni barbariche*, Mursia, Milano 1989, pp. 266 e segg. Sull'opera svolta dal cristianesimo sul mondo germanico: G. Pepe, *Il medioevo barbarico in Europa*, Il Saggiatore, Milano 1967. Interessanti sono naturalmente le note testimonianze di prima mano sulla società e la storia germaniche (Ammiano Marcellino, Paolo Diacono, Procopio, Boezio, Gregorio di Tours...) raccolte antologicamente in *I Barbari. Le invasioni barbariche nel racconto dei contemporanei*, Longanesi, Milano 1982. Si veda infine P. Scardigli, *Manuale di filologia germanica*, Sansoni, Firenze 1989, pagg. 17-151.

(21) Vedi F. Engels, *Storia e lingua dei Germani* (1884), Ed. Riuniti, Roma 1974, pp. 257 e segg. L'egualitarismo germanico si esprimeva nell'idea di popolo, come comunità di uomini liberi che si dava spontaneamente ordini e gerarchie ben precisi, che erano valori non solo materiali e sociali, ma, come abbiamo notato, anche e soprattutto d'indole religiosa e sacrale. Sulla continuazione dei caratteri gerarchici del germanesimo anche in epoca medievale cfr. K. Bosl, *Modelli di società medievale*, Il Mulino, Bologna 1979, pag. 103 e segg.

to, ancora durante il Terzo Reich, nel suo ruolo di cellula vitale del sistema patrimoniale agrario in terra tedesca.

A ulteriore confutazione di Engels, basterà in questa sede sottolinearne l'incongrua contrapposizione tra germanesimo e romanesimo, in cui si scorgono tracce di un manicheismo di vaga colorazione guglielmina, inadatto a scorgere le profonde simiglianze esistenti tra il *Geist* (lo spirito) germanico e il *genius* dei romani rappresentati assai bene dal guerriero germanico di nobile stirpe come dal cavaliere romano d'alto rango[22].

Il mito arcaico

È arduo circoscrivere in poche frasi la sostanza del paganesimo antico-tedesco, ma è pur sempre possibile richiamare, accanto ai protagonisti principali di questa religiosità, il significato che essi dovettero rivestire agli occhi dei Germani, al fine di misurare nella successione dei tempi il ruolo che questo complesso di valori spirituali ed etici ebbe nel tentativo di restaurazione neopagana operato nel secolo XX dal nazionalsocialismo.

Già padrone — come abbiamo accennato — delle pratiche magiche e divinatorie, e quindi manipolatore degli arcani disegni del destino, Odino-Wotan (da Tacito identificato con Mercurio) si distingue in origine quale potente dio della tempesta, per assurgere più tardi a divinità suprema, arricchita di estesi poteri e profonda sapienza. Egli, a un tempo dio della poesia e della guerra, accoglie nel paradiso degli Eroi (il *Walhalla*) i guerrieri morti in battaglia, elevandoli alla dignità di suoi figli adottivi. Marito di Freya e padre degli Asi, Odino sollevò, secondo l'*Edda*, la terra dalle acque, dando vita con tale atto alla creazione. Rappresentato armato di lancia, privo di un occhio, con una cavalcatura a otto zampe, il dio sovrano si accompagnò nelle origini dei tempi a Loki, sorta di genio del male in seguito gettato dagli dèi in una caverna a espiazione dei suoi delitti.

(22) Sulla comunanza fra storia, istituzioni e religiosità germaniche e romane, nell'ambito della comune provenienza indoeuropea, G. Dumézil ha dedicato ampi e notissimi studi, insuperati per apparato scientifico e completezza d'indagine. Cfr. tra gli altri *Gli dèi dei Germani*, Adelphi, Milano 1974, ad esempio pag. 89. Sui rapporti romano-germanici in epoca medievale si veda anche Aa.Vv., *Romani e Germani nell'arco alpino*, Il Mulino, Bologna 1986, spec. pag. 49 e segg.

La favolosa tradizione mitologico-religiosa germanica accosta a queste due figure una folla di altre divinità, da Thor-Donner — figlio di Odino, nume protettore della casa e dal popolo spesso più di ogni altro fatto oggetto di culto—; alle Norne, divinità femminili arbitre del destino degli uomini e talvolta di quello degli stessi dèi; a Baldur, dio della luce solare, fino alle vergini divine che presiedono alle battaglie, le Valkirie, che invisibili scelgono i predestinati alla morte. Un vasto ambiente di divinità spesso rivestite, così come accadde anche al paganesimo greco-romano, di caratteri e peculiarità terrene, in una costante proiezione dell'umano nel numinoso.

Al di sopra del tumultuante agitarsi delle passioni divine e umane, si distacca però una più elevata concezione escatologica, incentrata sul concetto di distruzione-rinascita, che appare come la regola stessa del divenire, il cosmico come lo storico.

Afferma G. Dumézil: "La storia del mondo tende a una scissione, a una distruzione seguita da una rinascita e, da una parte e dall'altra di questa crisi, gli dèi, due generazioni di dèi, sono in contrasto: da un lato lotta contro quegli anti-dèi che sono i giganti e i mostri, ma anche caratteri mediocri, ideali deboli; dall'altro lato pace cosmica, purezza, virtù"[23]. L'inquieto incombere di un destino non di rado funesto — ma che comunque non diremmo pessimistico poiché legato, come abbiamo notato, alla liberatoria concezione della rinascita e del nuovo inizio — quale lo rappresentò il paganesimo nordico, è all'origine del clima spesso drammatico in cui si muovono sia le divinità che gli uomini, ciò che di conseguenza conduce al sentimento tragico della vita, che con ogni evidenza traspare dalle affabulazioni mitologiche. Basti pensare — a titolo esemplificativo della concezione pagana in terra tedesca — all'eroe classico, il protagonista mitologico per antonomasia, il puro Sigfrido.

In lui, e nel mito di cui è parte, si fondono religiosità, leggenda, storia. Di progenie divina, su di lui grava il compito d'impadronirsi di un tesoro segnato da maledizione, di liberare la Valkiria Brunilde dopo ardui cimenti, di sposare Gudrun, di subire il tradimento.

Sia la versione nordico-scandinava, trasmessaci dall'*Edda* e dalla saga dei *Volsunghi*, che quella germanica continentale, tramandataci

(23) G. Dumézil, *Gli dèi sovrani degli Indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985, pag. 170. Su tutto il significato della religiosità germanica cfr. *passim*, pagg. 170-188. Dello stesso autore: *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Il Cerchio, Rimini 1988.

da *I Nibelunghi*, appaiono intrise di elementi soprannaturali e di riferimenti storici, fusi a partire dal secolo V con la storia leggendaria dei Burgundi.

Lo spirito della paganità germanica affida dunque il patrimonio dei propri valori ideali alla narrazione tradizionale, assicurando saldamente il proprio émpito religioso non a simulacri idolatrici bensì all'immanenza della storia, in una stretta, intima convivenza tra uomo e dio[24].

Miti sanguinosi, visioni cataclismiche, aspre vendette e virtù sovrumane, tutto si avviluppa nella concezione religiosa nordica in un panteismo magico — ricorra esso nelle saghe o nelle epopee, nelle leggende o nei racconti popolari —, diretta espressione delle prove dure e delle sciagure dolorose cui la storia e la realtà della vita costrinsero i popoli germanici: ma l'uomo nordico trae sollievo e nuovo alimento per le proprie certezze dalla consapevolezza che dopo il crepuscolo, il tradizionale *Ragnarök* che segna la fine del ciclo epocale, vi sarà comunque una nuova alba: il notturnale gotico, così congeniale alla coscienza estetica germanica, conosce pur sempre uno squarcio di vivida luce. Sovrastato e disperso, infine costretto a riparare negli anfratti della inconscia memoria collettiva dall'avvento prevaricatore e così spesso violento del cristianesimo - che non si ritrasse dal ricorrere alla cruenta imposizione delle conversioni di massa —, il paganesimo germanico, ben più saldamente che non il confratello greco-romano, ebbe non di meno assicurata una sua continuità attraverso i tempi, tanto che molte sue tracce sono state rinvenute perfino in piena epoca umanistica e segnatamente nell'area del cristianesimo riformato[25].

Già a far data dal V secolo i popoli germanici sono a una svolta; i contatti col mondo romano cristianizzato lentamente andavano spegnendo l'antica religione dei padri fino a quando, sotto la spinta de-

(24) Sui vari quadri d'ambiente cui è affidata la specificità delle singole divinità germaniche cfr. S. Tufano, *Miti e leggende nordiche*, Newton Compton, Roma 1987, spec. pag. 47 e segg. Si veda inoltre *Storie e leggende del Nord*, a cura di G. Chiesa Isnardi, Rusconi, Milano 1977.

(25) Rivelatrice dell'arretramento del paganesimo nell'ambito tradizionalista, in specie quello legato alla vita rurale, è lo stesso significato etimologico della parola 'pagano': colui che abita nel *pagus* (il villaggio), contrapposto all'abitante della città, l'*urbanus*, già passato alla nuova religione cristiana. Sui complessi percorsi che accompagnarono il paganesimo alla genesi della città — sia pure limitatamente al caso greco-romano, cfr. il classico Fustel de Coulanges, *La città antica* (1865), Sansoni, Firenze 1972, specialmente il libro primo.

gli Unni, quelle genti non vennero ad urtarsi direttamente con Roma, straripando da ogni dove e gettando in un crogiolo di popoli, credenze, tradizioni, il loro retaggio culturale: si consumava così, nei secoli turbinosi della *Völkerwanderung* (la migrazione dei popoli) la dispersione dell'eredità pagana, sommersa nel tormento di una fusione di razze certamente grandiosa. I tribolati eventi che cambiarono il mondo germanico — sia in patria, con l'avvento dell'Impero carolingio cristiano e accentratore, sia in Italia, con la perdita della religiosità 'nazionale' nell'erezione dei vari regni barbarici cristianizzati — cadono al di fuori della presente rievocazione. Ciò che importerà segnalare saranno gli accenni si sopravvivenza pagana nel substrato mnemonico del popolo tedesco, vuoi nel senso individuale e colto, vuoi nel collettivo e popolare: venerandi segnacoli di continuità destinati ad essere di nuovo chiamati sulla scena negli anni del Terzo Reich.

Meister Eckhart e Lutero

La figura centrale cui il neopaganesimo guardò in epoca moderna come a colui che, pur sotto le spoglie di un esteriore ossequio al dogma cristiano, assicurava protezione e vigorìa ai valori tradizionali ufficialmente dispersi, fu certamente Meister Eckhart.

La forza mistica e l'insieme di suggestioni contemplative che sgorgano dalla prosa del Maestro sono vedute come i segni cifrati ma sicuri che le virtù originarie del popolo germanico — a suo tempo plasmatrici della religiosità pagana — hanno trovato la più autorevole continuazione proprio nella "sapienza enigmatica e divina" del mistico tedesco. Si riconosce, in sostanza, al di sotto dell'esteriore dialettica teologica, il filone incorrotto degli antichi valori germanici, l'onore, l'attivismo, la libertà, lo sbrigliato anelito alla potenza interiore dell'uomo: "la soppressione di ogni dogma e di ogni chiesa"[26] è prontamente rintracciata in Meister Eckhart, di cui viene sottolineato il contrasto con Roma, il processo inquisitorio subito, il sospetto di eresia che ne fa un campione della libertà tedesca.

(26) Sulle interpretazioni di Meister Eckhart in chiave neopagana da parte della cultura tedesca, specialmente dagli ultimi decenni dell'Ottocento in poi, si veda M. Vannini, Introduzione a Meister Eckhart, *Opere tedesche*, La Nuova Italia, Firenze 1982, pagg. XXXI e segg.

Bisogna a questo proposito ricordare come per l'intellettualità tedesca neopagana il cristianesimo, e in particolare la figura del Cristo, fossero interpretabili come avulsi dal contesto ebraico e anzi ad esso contrapposti, in una sorta di 'arianizzazione' del messaggio soteriologico cristiano, piegato a conciliarsi con l'antica spiritualità germanica. È nota la posizione di un H.S. Chamberlain, intesa a rinvenire nel Cristo i segni dell'uomo nordico, come del pari conosciuto è il frasario di Alfred Rosenberg — personaggi entrambi su cui torneremo — portato a sviluppare tale impostazione: "Anche per Rosenberg Eckhart è il maggior seguace di Gesù Cristo — un Cristo visto non come la vittima della profezia giudaica, ma come l'eroe, il rivoluzionario di Nazareth, dunque non come il Cristo della Chiesa, neppure di quella protestante, ma come l'eroe prototipo dell'ideale germanico"[(27)].

Nell'ambito della lotta che il tradizionalismo tedesco impegna per il recupero di una parte del proprio 'conglomerato ereditario' e la sua riproposta in epoca moderna, la rivalutazione di un potente e solitario mistico come Meister Eckhart coincide col disegno, per certi versi sovvertitore di tutto il sistema civile della cristianità, di pervenire ad una "religione attiva che non stabilisca tra Dio e l'uomo rapporti di schiavitù, ma interpreti la natura dell'anima tedesca"[(28)].

In questo stesso contesto non poteva mancare anche un richiamo a Lutero, a colui che fece del superamento dell'universalismo e de dogmatismo cattolici il momento principe dell'affermazione dell virtù tedesche. Ma prima di delineare brevemente i fermenti pagan sottesi al luteranesimo, non sarà vano gettare uno sguardo fugace sul clima che il misticismo religioso, cristiano nel nome ma intriso di neoplatonismo, paganesimo, 'realismo gotico', creò in Germania, specialmente dalla seconda metà del Duecento in poi e per almeno un secolo. Un misticismo che, nato dapprima nella riflessiva quiete dei conventi, esplose ben presto nella vita quotidiana di moltitudini esasperate dalle ricorrenti pestilenze, dalla disgregazione politica e

(27) M. Vannini, Introduzione cit., pag. L. Sull'etica cristiano-germanica quale fondamento dell'Impero medievale cfr. A. Dempf, *Sacrum Imperium* (1929), Le Lettere, Firenze 1988, pagg. 65 e seguenti.

(28) G. Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, Bocca, Milano 1946, pag. 272, nota.

sociale che colpì la Germania a seguito della lotta per le investiture, e, non da ultimo, dalla generale miseria.

In questo clima carico di emotività maturò una sorta di 'culto del sangue' basato su cruente pratiche espiatorie, per le quali masse di credenti abbandonate all'esaltazione collettiva, sull'esempio di movimenti semiereticali quali i Flagellanti, i Penitenti, i Disciplinati, battevano le campagne — in Germania più che altrove — innalzando apocalittici canti di salvazione: ne è un esempio il *Dies Irae*, nel quale lo studioso coglie "un rapporto necessario fra la mistica del sangue e l'attesa spasmodica della fine del mondo"[29].

Questi aspetti di religiosità parossistica e d'irrazionalismo collettivo trovavano peraltro un loro corrispettivo nel più riflessivo e letterario ciclo legato alla leggenda del Santo Graal, nel quale pure certamente confluirono tematiche di provenienza pagana, rielaborate nell'ambito e col frasario cristiani. Il culto della coppa nella quale si conserverebbe il sangue di Cristo, raccoltovi in occasione dell'ultima cena, nasconde infatti motivi pre-cristiani, legati agli oscuri misteri di cui si ammanta la natura: "In maggioranza, gli studiosi del XX secolo concordano nel ritenere che i romanzi del Graal poggino, in ultima analisi, su fondamenta pagane: un rito connesso al ciclo delle stagioni, la morte e la rinascita dell'anno"[30].

L'insieme di tutti questi elementi (per la descrizione e l'interpretazione dei quali occorrerebbe ben altra ampiezza espositiva) certamente favorì quel singolare prolungarsi e riemergere del paganesimo *sub specie* astrologica che è stato più volte analizzato dagli specialisti, nel senso quasi di una 'rivincita' operata dalle deità pagane nei confronti della loro esautorazione religiosa.

Così, se "negli ultimi anni del paganesimo, la divinità degli astri si afferma in modo definitivo", ne deriva che "questo assorbimento da parte degli astri delle divinità mitologiche ha avuto come risultato ultimo quello di assicurare loro la sopravvivenza"[31].

La poliedrica conformazione della cultura rinascimentale presentava indirizzi ed esiti anche opposti tra di loro: da un lato l'umanesi-

(29) L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, Einaudi, Torino 1977, I, pag. 483. Su questa "voluttà del sangue" in cui s'intrecciano motivi superstiziosi, orgiastici, irrazionali, oltre a credenze di provenienza slava, cfr. anche più oltre, fino a pag. 496.

(30) Baigent-Leigh-Lincoln, *Il Santo Graal*, Mondadori, Milano 1982, pag. 303.

(31) J. Seznec, *La sopravvivenza degli antichi dèi*, Boringhieri, Torino 1981, pag. 36.

mo, con le sue aggregazioni scientiste, immanentistiche, razionaliste; dall'altro sconcertanti convivenze con la tradizione pagana, e in ispecie con le pratiche di divinazione legata allo studio e al mito degli astri. Questa seconda impostazione non mancò di far sentire i suoi riflessi diretti anche in Germania, dove l'ambiente vicino a Lutero, specialmente nella persona del teologo Melantone, il *praeceptor Germaniae*, amico del riformatore, assunse i caratteri di una vera riscoperta del paganesimo.

Lo studio dell'astrologia, partito probabilmente da istanze ed esigenze scientifiche, approdò così a una riattivazione delle conoscenze cosmiche del paganesimo, incentrate sulla stretta rispondenza tra cosmologia e vita terrena. Il capitolo su questo "tenace perdurare della prassi astrologica pagana nell'ambiente intimo degli amici del riformatore"[32], se sviluppato, ci porterebbe lontano dal nostro discorso: esso ci interessa in tanto, in quanto ci mostra come, anche in questo periodo d'insorgenze razionaliste, al di sotto della scorza cristiana si agitassero aneliti al soprannaturale e richiami culturali di provenienza schiettamente pagana, sia pure in senso lato e non solo riferita alla paganità germanica.

Lutero si distacca come vigorosa figura a sé stante; il suo significato in relazione ai futuri ritorni neopagani è di natura non tanto religiosa quanto civile, nel senso che alcuni dei suoi argomenti furono in seguito utilizzati dalla scuola pangermanica e posti a basamento del mito legato agli eterni caratteri del popolo tedesco.

Ciò che soprattutto distingue Lutero in questo campo è il suo intransigentismo gerarchico: la liberazione dal dogma romano deve parallelamente condurre alla più incondizionata accettazione dei poteri terreni, considerati quali delega del potere divino.

"Il nostro insegnamento — affermava il riformatore — ha dato alla sovranità secolare la pienezza del suo diritto e della sua potenza"[33].

Nel suo libello sul *Servo Arbitrio*, Lutero nega con violenza la libertà civile alla plebe, privandola così di ogni diritto al giudizio mo-

(32) A. Warburg, *La rinascita del paganesimo antico*, La Nuova Italia, Firenze 1980, pag. 330. Sull'inizio del mito tedesco in epoca umanistica, specialmente riferito alle antiche qualità del germanesimo pre-cristiano, cfr. G.V. Amoretti, *Cultura tedesca*, Pàtron, Bologna 1973, pagg. 68-70.

(33) In L. Febvre, *Martin Lutero*, Laterza, Bari 1974, pag. 242.

rale individuale: "I prìncipi del mondo, sono dèi, il popolo, Satana", si compiaceva di dichiarare[34]. L'esaltazione del potere fu in qualche modo il risvolto esteriore della promessa di una libertà interiore garantita dopo che il dogmatismo papista era stato infranto; il popolo tedesco così, sotto l'usbergo di un'autorità sancita da Dio, guadagnava secondo Lutero la vera libertà, che è interiore, spirituale, metafisica.

Il rigido ossequio al potere, unitamente a certi richiami alla liberazione della propria corporeità[35] e a un certo, sottile edonismo, condussero Lutero alla rivalutazione della tradizione tedesca, compiuta sia sul versante della gerarchia sociale sia su quello della creazione di una nuova lingua, quale simbolo di unificazione nazionale.

L'affacciarsi di prepotenti attitudini all'irrazionale, presenti sia a livello collettivo che individuale e sia plebeo che altamente intellettualizzato, sfociò dunque, all'epoca della Riforma e anche in seguito, in un coacervo di situazioni variamente intersecate a memorie pagane e recuperi pre-cristiani, per il cui complesso intreccio si rimanda alla letteratura specializzata, al fine di rendere chiaro quel quadro composito dove chiliasmi comunistici, esoterismi alchemici, utopismi sociali ed eterodossìe religiose presentano tutti ricorrenti punti di contatto con la paganità[36].

Da Herder a Wagner

Una volta placatosi il turbine della Guerra dei Trent'anni e stabilizzatasi la situazione politica nel pulviscolo dei particolarismi dinastici, l'animo tedesco sembra ripiegarsi su se stesso, come schiavo di una vocazione indagatrice che lo porta a riconsiderare il suo passato e il suo più profondo significato in quanto espressioni di un popolo poetico, riflessivo e religioso per natura, votato spontaneamente alla

(34) In L. Febvre, *Martin Lutero*, cit., pag. 343.

(35) Cfr. L. Febvre, *Martin Lutero*, cit., pag. 250. Sul rapporto tra apologia luterana della autorità e frazionamento politico della Germania cfr. L. Mittner, *Storia*, cit., I, pag. 632.

(36) La letteratura in questione è sterminata. Quali orientamenti possono qui indicarsi: F.A. Yates, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Laterza, Bari 1988; J. Marquès-Rivière, *Storia delle dottrine esoteriche*, Ed. Mediterranee, Roma 1984, pagg. 301-329; C. Ginzburg, *Storia notturna*, Einaudi, Torino 1989; J.P. Cuvillier, *Storia della Germania medievale*, Sansoni, Firenze 1988, II, pp. 185 segg.

cura del proprio démone creativo. Tutto, cultura, tradizione, storia, sembra confluire ad un unico crocevia, dove la capacità tedesca di tendere alla propria sintesi — conciliando l'origine mitica e l'armonia con la natura, l'ansia religiosa e lo struggimento tutto germanico nell'abbeverarsi alle arcane fonti del simbolo — ci appare testimonianza di una rivoluzione ideale della quale genio e popolo costituiscono in eguale misura i termini necessari.

La straordinaria temperie intellettuale legata al Romanticismo e all'Idealismo tedeschi ci rivela in quale misura questo *amor fati* costituisse la sostanza più riposta del mondo germanico e come il mito delle origini e la celebrazione della religiosità panteista ad esso correlata fossero un patrimonio non corrotto dal trascorrere dei secoli né dai sedimenti dissacratori tipici della intellettualità illuministica.

Già Herder, tra i primi, lega il suo pensiero al lontano paganesimo, nel quale scorge la linfa incontaminata che fornì all'esausto mondo romano le forze per una grandiosa rigenerazione. La sua descrizione "del rinnovamento del mondo antico per opera del giovane sangue delle stirpi germaniche"(37) ha già i rintocchi dell'epopea, già i tratti di una sognante visione alla quale più tardi molti altri ingegni tedeschi si abbandoneranno: "Sotto fresco cielo, nella landa selvaggia dove nessuno se l'aspettava, maturò una primavera di giovani virgulti ricolmi di linfa, che trapiantati nelle belle terre meridionali, allora tristi campi abbandonati, dovevano farsi una nuova natura e produrre grandi messi per il destino del mondo. Goti, Vandali, Burgundi, Angli, Unni, Eruli, Franchi, Bulgari, Slavi e Longobardi scesero, si stabilirono: guardiamoci attorno, tutto il mondo nuovo dal Mediterraneo al Mar Nero, dall'Atlantico al Mare del Nord, è opera loro; essi l'hanno popolato e organizzato politicamente"(38).

Da Klopstock, nel quale si attua "un'esaltazione programmatica e non poetica del germanesimo genuino"(39), attraverso le liriche e i drammi legati alla figura di Arminio, alla roccia sacra di Teutoburgo, all'esaltazione degli eroi morti per la patria; a Hölderlin, per il

(37) F. Venturi, Introduzione a J.G. Herder, *Ancora una filosofia della storia* (1784), Einaudi, Torino 1971, pag. XIX.

(38) J.G. Herder, *Ancora una filosofia*, cit., pag. 46. Si noterà come le sommarie conoscenze etnologiche dell'epoca inducessero anche un Herder a considerare gli Unni popolazione germanica: oggi noi sappiamo che essi, provenienti dall'Asia centrale, erano al contrario di stirpe turca.

(39) L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, op. cit., II, pag. 165.

quale in luogo dell'empio razionalismo teologico occorre rifarsi al "culto degli dèi, cioè il sentimento della divina armonia che è diffusa nell'universo, ma non vive più nell'anima; il 'ritorno degli dèi', presagito dal vate, sarà inizio di una nuova e definitiva età dell'oro dell'umanità"[40]; a Kleist, nella cui poetica ritorna a vivere la lotta "fra il dèmone e il destino", in omaggio alla "concezione del fato che domina nella più antica poesia epica dei Germani. In essa il guerriero (...) combatte soprattutto per realizzare il proprio destino, destino di morte e di gloria"[41]: si può ben dire che tutta la grande cultura romantica tedesca — ivi compresi Schlegel, Novalis, Schelling...[42] — volga il proprio sguardo alle origini, quando i primordi barbarici nascondevano in realtà il tesoro prezioso di una religiosità genuina e spontanea, in una profonda comunione con la natura e il creato.

E neppure può dirsi che l'olimpico classicismo di un Goethe fosse estraneo a queste tematiche, ma anzi, proprio al contrario, può facilmente e correttamente ricondursi la goethiana religione della natura al tradizionale sentimento panico dei tedeschi. "La visione cosmica della Natura — scrive un noto critico di Goethe — viva e operante, dominata dall'uomo demonico, nella sua unità di individualità e di destino, ci appare come lo scenario fastoso, animato dal più intimo e commosso sentire, in cui vive tanta poesia di Goethe"[43].

In Faust rivive il mito tedesco della prova umana dinnanzi allo spalancarsi delle oscure forze che lo dominano: con esso si avanza la volontà di padroneggiare tali forze, dando vita a un "culto dell'individuo, levato nel suo orgoglio contro Dio"[44]. Ciò che Faust proclama: *im Anfang war die Tat* (in principio era l'azione), ci rimanda

(40) L. Mittner, *Storia*, cit., pag. 715.
(41) L. Mittner, *Storia*, cit., pagg. 872-873.
(42) Sul rapporto intercorrente tra idealismo filosofico e tradizionalismo ideologico tedeschi, si ricorra all'ormai classico G. Lukàcs, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino 1974. Nonostante gli strumentali ripensamenti del revisionismo neomarxista, questo testo conserva intatto il suo valore di comparazione (sia pure distorta dal proponimento denigratorio) fra tutte le correnti del pensiero tedesco che anticiparono il nazionalsocialismo, e che confluirono nella sua ideologia determinandone influenze e retaggi culturali. L'asse che si sviluppa da Schelling a Nietzsche a Rosenberg, passando per Schopenhauer, è ben individuato dal Lukàcs, quale elemento portante di tutta la grande cultura tedesca dal Romanticismo all'esistenzialismo.
(43) L. Magnani, *Goethe, Beethoven e il demonico*, Einaudi, Torino 1976, pag. 42.
(44) G.V. Amoretti, *Cultura tedesca*, cit., pag. 145.

all'antico culto attivistico eckhartiano, proteso, come pure accade nello *Sturm und Drang*, al mistico incontro tra l'uomo e la natura, in tutti i suoi risvolti, i luminosi come i notturni.

Ciò che infatti Faust evoca non è tanto l'elemento diabolico, quanto piuttosto lo 'spirito della terra', affinché egli possa raggiungere méte null'altro che umane: in questo il titanismo del Faust goethiano si distacca da quello della tradizione favolistica e si fa avido più che altro di sapere. Una *Hybris* metafisica, questa, che non mancherà di riverberarsi nelle enunciazioni sull'"anima faustiana" (Spengler) presenti nella cultura tedesca pre-nazista. Il calarsi di Goethe nella mitologia, attraverso l'intrecciarsi di questa agli incubi della potenza, conduce infine ad una nuova considerazione del passato: "Tutto ciò che è trascorso e che ha suscitato nell'animo umano commozioni attraverso le quali l'uomo ha attinto al passato del proprio essere, al mito, è realtà guaritrice e forza dominante del presente"[45].

Ma è con Fichte che il culto delle antichità germaniche diviene celebrazione aperta della razza, convinto tributo a valori affermati come superiori. Echeggia nelle parole del filosofo l'antica affermazione di Tacito: "Né si deve dar peso alla circostanza", si legge ne *I discorsi alla nazione tedesca*, "che, nei paesi conquistati, i germani si sian mescolati alle popolazioni indigene: vincitori, dominatori e quindi foggiatori del nuovo popolo sorto dalla fusione delle due razze furono unicamente i germani"[46]. In Fichte, che nella sua opera di suscitatore delle energie nazionali contro l'occupazione napoleonica della Germania ricoprì un singolare ruolo di propagandista e di predicatore presso le truppe di prima linea, si ha lo svolgimento di un teorema che avrà in seguito nuovi annunciatori: il popolo tedesco quale nazione privilegiata, eletta, non degenerata da incroci esogeni.

Da questa consapevolezza discende la necessità per il popolo tedesco di riguadagnare le proprie origini lontane; ciò significa innanzi tutto recupero della spiritualità genuina: "Non si trattava infatti soltanto di mutare l'intermediario tra Dio e l'uomo, ma di sopprimerlo, ritrovando in se stessi il punto di contatto colla divinità"[47].

(45) Così F. Jesi, in *Germania segreta*, Silva, Milano 1967, pag. 99.

(46) J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca* (1808), UTET, Torino 1972, pag. 77.

(47) J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., pag. 115.

Da questi presupposti deriva il rifiuto di una religione nata in ambiti estranei alla propria tradizione: "Il Cristianesimo proveniente dall'Asia è divenuto sempre più asiatico a misura che si corrompeva, con la sua dottrina della muta sottomissione e della cieca fede"[48]. Fichte, nell'ambito della sua filosofia idealistica recante l'incitamento etico all'azione e alla tensione dell'Io[49], proponeva non da ultimo l'elogio degli antichi caratteri popolari della civiltà tedesca ("In Germania la civiltà è venuta dal popolo"), collegando infine il presente tedesco al passato germanico. Così Fichte si esprime, riferendosi ai progenitori lontani: "Noi, eredi prossimi del loro suolo, della loro lingua e mentalità, dobbiamo a loro se siamo tedeschi. (...) Dobbiamo a loro ciò che fummo di poi, come nazione, e se oggi per noi non la è finita e l'ultima goccia del sangue da essi ereditato non si è inaridita nelle nostre vene, a loro dovremo ciò che continueremo ad essere"[50].

L'ambiente culturale dell'Ottocento tedesco inoltrato si presenta chiaramente con i caratteri di una ricorrente e anzi crescente immedesimazione nel diffuso sentimento di decadenza della civiltà occidentale, facendo un po' ovunque risuonare un rintocco funebre sui destini dell'uomo ariano, qualora questi non riuscisse, in un ultimo sforzo, a rivitalizzare i sopiti istinti delle origini. È l'epoca in cui, sulla scorta dell'anticristianesimo di marca razzista divulgato specialmente in Germania dal conte de Gobineau — cantore pessimista del declino dell'uomo bianco[51] —, numerosi pensatori tedeschi sia tra i maggiori che tra gli epigoni si disposero a riconsiderare la storia d'Europa riguardandola in quel suo peculiare processo di perdita

(48) J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., pag. 109.
(49) Cfr. C. Cesa, *Fichte e il primo idealismo*, Sansoni, Firenze 1975, pag. 7.
(50) J.G. Fichte, *Discorsi*, cit., pag. 157. Sul significato del pensiero fichtiano su tali problematiche, si veda il giudizio di G.V. Amoretti, in *Cultura tedesca*, cit., pag. 179: "Il Fichte, quasi animato da un inconscio razzismo, parlava a tutta la nazione tedesca considerata un'unità etnica al di sopra dei confini statali e ne parlava come l'espressione di un popolo superiore in nome di un pangermanesimo mistico che è nel Fichte, come in altri, più che una fusione, una contaminazione di sentimenti politici e di sentimenti mistico-religiosi ed assegnava al popolo tedesco la missione di guida, di salvezza e di rigenerazione degli altri popoli".
(51) J.A. de Gobineau, *Saggio sull'ineguaglianza delle razze umane* (1855), Longanesi, Milano 1965; cfr. ad esempio pag. 134. I concetti di razza e di bellezza unificati dal Gobineau sono stati anche riguardati come l'ultima voce del 'Bello' romantico, sposato ad una profonda nostalgia per le origini della razza bianca.

progressiva di identità e di allontanamento accelerato dalla propria natura primigenia[52].

Non essendo questo il luogo per ripercorrere gli itinerari — palesi od occulti — del razzismo europeo sotteso alla cultura ottocentesca, dobbiamo privilegiare la ricerca del grado di sopravvivenza che il mito antico-germanico e pagano manifestò in quest'ambito e in quest'area: il poderoso rilancio, sia colto che popolare, che un tale complesso di riferimenti conobbe nella società borghese ottocentesca, è legato in maniera indissolubile ad un nome, quello di Richard Wagner.

Il dramma grandioso che da sempre agita l'inquieta anima nordica, incentrato sul presagio che il mondo divino sia pervaso da un destino di catastrofe, s'incarna nella sua più potente rappresentazione proprio con l'opera wagneriana. Questo tema della caduta divina (che fu comune anche all'Ellade, si pensi alla esiodea *Teogonia*, laddove i mondi celeste e terreno si disputano il trionfo), che è un tema strettamente vincolato a quello della finale redenzione, trova in Wagner il suo classico vertice espressivo in epoca moderna.

L'idea remota di una cosmica armonia tra il mondo della divinità e quello degli uomini torna a nuova vita nel pensiero del musicista[53], il quale, soprattutto con la tetralogia *L'anello del Nibelungo*, può dirsi che abbia costruito una vera epopea cosmogonica.

È qui più che altrove che Wagner plasma la maestosa materia del mito: "In lui tutta la realtà della coscienza spirituale religiosa nordica s'accende d'un lume finale, s'impone a lui nella propria significazione eterna"[54]. Conscio della fondamentale unità di spirito delle stirpi indoeuropee, Wagner ne concepiva la salvazione del patrimonio culturale in chiave di rigenerazione, di ritorno alle fonti non ancora degenerate della civiltà, quando essa era e appariva innocente,

(52) Sull'intera questione si veda L. Poliakov, *Il mito ariano*, Rizzoli, Milano 1976, particolarmente il cap. IV, pagg. 237 e segg. Da Hegel ("Il cristianesimo ha spopolato il Walhalla, esso ha rubato i boschetti sacri, ha soffocato la fantasia popolare come una vergognosa superstizione..."), a Max Stirner ("I titani umani liberino il loro sangue caucasico dalla sua eredità mongola"), a Schopenhauer, a Görres a numerosi altri, si scorge un sempre più ragionato abbinamento tra elogio delle antichità germaniche e disprezzo per le prevaricazioni giudeo-cristiane, con uso di un vocabolario non di rado compiutamente razzista.

(53) Si veda G. Cogni, Introduzione a R. Wagner, *Il crepuscolo degli dèi* (1876), Ceschina, Milano 1967, pagg. 9 e segg.

(54) Così A. Hermet, in *Il Crepuscolo degli dèi di Riccardo Wagner*, Casa Editrice Monsalvato, Firènze 1944, pag. 10.

solida e sufficientemente cosciente di sé da guardare negli occhi il proprio dio. Questa "purità spirituale di quelle stirpi ariane che si presentano per prime alla ribalta della storia" appare non conciliabile col degenerante perdurare di una religione tarda e pervertitrice.

"Con l'enorme corruzione, protrattasi attraverso i secoli, della Chiesa semitico-latina", scrive Wagner nel 1881, "sono ormai impossibili veri e propri santi, martiri-eroi della sincerità"(55).

Il ruolo fondamentale di Wagner, al di là della genialità dell'artista, risiede nella sua opera clamorosa di diffusione e popolarizzazione del mito germanico, estendendo il fenomeno della *renaissance* neopagana a interi settori dell'*intellighenzia* non solo tedesca ma europea. Il mito pagano s'intreccia nell'ideologia wagneriana ad una interpretazione del cristianesimo, e soprattutto del Cristo, di sapore evidentemente anti-ebraico; anche altri, come notavamo sopra, compiranno in seguito una distinzione tra i due momenti della teofania cristiana, quello metafisico-redentorio, congeniale alla spiritualità germanica, e l'altro, di natura prettamente ebraica, fondato sul lacerante rapporto tra la colpa e il castigo. Un Cristo dunque un tempo conforme alla eretta religiosità germanica e che col tempo, segnato dall'alterazione ebraica, si sarebbe trasformato nel paradossale feticcio del dio crocifisso, sofferente e implorante. Così lo storico ebreo Léon Poliakov riassume i tratti salienti di questa concezione wagneriana: "Poiché l'ebreo era il dèmone plastico della decadenza dell'umanità e la civiltà occidentale un'accozzaglia giudaico-barbarica, la fine apocalittica era vicina. Esisteva una sola speranza di salvezza: una nuova purificazione, una nuova ammissione del sangue consacrato, secondo i riti del mistero di Parsifal, il redentore germanico"(56).

Il finale modello di redenzione rappresentato appunto da Parsifal indusse molti — tra di essi Nietzsche — nell'equivoco di una sopraggiunta 'conversione' wagneriana: ma è stato al contrario e assai bene messo in rilievo il fatto che Wagner muoveva le sue idee nel vasto ambito del mito e della sua riconsacrazione, e che in funzione di questa missione si faceva banditore di una *renovatio* cristiana in chiave antigiudaica. Al di sotto del simulacro ebraico, di cui è stato rivestito

(55) R. Wagner, *Eroismo e cristianesimo* (1881), in *Religione a arte*, Volpe, Roma 1963, pagg. 82-83.

(56) L. Poliakov, *Il mito ariano*, cit., pag. 343.

il dio cristiano, riposa intatto, secondo Wagner, il profilo dell'arcaica divinità. Afferma un critico wagneriano: "Basterebbe sbarazzare il dio cristiano della sua maschera di 'Geova dal rovo in fiamme' per ritrovare col suo vero volto il 'dio padre' ancestrale dei popoli indoeuropei"[57].

Così, come nell'ambito dell'antico *epos* pagano il *Ragnarök* non si configurava come abbrutente nichilismo, ma al contrario come annuncio purificatorio, come fòmite di rinascita a nuova e più elevata sfera esistenziale, così in Wagner le note finali del *Crepuscolo degli dèi* accompagnano il levarsi di un nuovo inizio, segnato da rosso chiarore: "Intanto i guerrieri e le donne contemplano in crescente rapimento l'aurora boreale che cresce nel cielo. E quando questa brilla finalmente d'alto fulgore, dentro la sua chiarità appare la sala del Walhalla, in cui stanno seduti a consiglio gli dèi e gli eroi..."[58].

In questo modo si conchiude, con tratti di grandezza, la palingenesi che attende gli uomini all'indomani della catastrofe: e in tale visione Wagner concilia il genio individuale dell'eroe col destino comune a tutta la stirpe, in una riaffermazione finale della sua concezione nazionalpopolare e dell'universo mitico che essa racchiude[59].

Friedrich Nietzsche: l'inno dionisiaco

La concentrazione sull'uomo di tutte le aspettative di trasfigurazione che innervavano la cultura europea nel momento in cui se ne avvertiva la crisi — negli ultimi decenni dell'Ottocento —, significava per lo più un tentativo di liberazione da una tradizione spuria, avvertita in tutta la sua pesante estraneità. Ciò che l'intellettualità europea funzionale al processo decadente aveva costruito era il realismo verista: gli Ibsen, gli Zola, i Marx, col loro elogio del capitalismo e del progressismo acritico, erano in fondo nulla più che veicoli

(57) G. Locchi, *Wagner, Nietzsche e il mito sovrumanista*, Akropolis, Napoli 1982, pag. 176.

(58) R. Wanger, *Il crepuscolo degli dèi*, cit., pag. 247.

(59) Sulla concezione wagneriana del genio popolare si veda *L'opera d'arte dell'avvenire* (1849), Rizzoli, Milano 1963, ad esempio a pag. 163: "Si dimentica che nelle epoche della comunità nazionale di stirpe, che precedono l'affermazione dell'egoismo assoluto di ogni individuo perfino nella religione, ai tempi, insomma, che i nostri storici definiscono delle leggende e dei miti non leggendari, già il popolo era il solo poeta e il solo artista (...)".

di materialismo e utilitarismo, strumenti culturali maneggiati dal trionfante borghesismo economico (fosse esso vittoriano, repubblicano o guglielmino) al fine di perfezionare ed aggiornare la gabbia in cui l'uomo veniva definitivamente imprigionato.

Massificazione, violenza fisica e psicologica applicata all'uomo da strutture sociali unicamente mirate al profitto, industrializzazione selvaggia, ossessione organizzativa, brutale desacralizzazione dei tradizionali modelli ideali e culturali, portavano tutti, con instancabile accelerazione, ad una crisi totale. Come già con Schopenhauer, che si volgeva ad una nirvanica nullificazione dei fini esistenziali, e poi con Kierkegaard, sul versante opposto, che criticava l'idealismo borghese nel nome di un neocristianesimo intimistico, adesso prendeva vita una violenta coscienza della ribellione.

Pareva udirsi l'ora di una definitiva scissione tra due culture, l'una di sostegno, l'altra di rifiuto della società moderna. Nell'ambito dell'invocato ritorno alle radici di una civiltà ormai morente e perdutasi nel tradimento di sé, la voce di Friedrich Nietzsche è la più elevata e suggestiva nel suo richiamo all'uomo e alla sua sacralità. Il 'suo' mito greco si rappresenta come canto nostalgico per un passato atteso quale unico destino ancora possibile. La perdita della naturale istintualità ha smarrito l'uomo moderno nella vaghezza dell'indeterminato e dell'irrisolto, scompaginando il suo centro interiore e diluendolo nei mille rivoli dell'impotenza.

"Nietzsche indica, dunque, la méta di ogni evoluzione umana nello sviluppo degli istinti individuali. Ciò che va contro questa evoluzione è, per lui, l'autentico peccato contro l'umanità"[60]. Da questo deriva la nietzschiana necessità della storia: qualcosa di comunque ben diverso dalla smania storicistica piccolo-nazionalista in cui sguazzava il compiaciuto filisteismo borghese di fine Ottocento. Storia è per Nietzsche non il mero fatto ma la sua interpretazione profonda (diremmo: il suo mito), ciò che serva ad una "igiene della vita" vista come creazione di un grande presente giustificato dalla "più forte tensione"[61].

Già nei suoi primissimi scritti giovanili, precedenti anche alla *Nascita della tragedia*, Nietzsche rivela — come sottolinea estesamente

(60) Così R. Steiner, *Friedrich Nietzsche. Un lottatore contro il suo tempo* (1895), Tilopa, Teramo-Roma 1985, pag. 115.

(61) R. Steiner, *Friedrich Nietzsche*, cit., pag. 118.

il suo biografo Curt Paul Janz — l'impostazione e le tematiche che saranno proprie alla sua riflessione matura, e già si distacca a tutto tondo la centralità dell'uomo da un lato e di una irrefrenabile ansia religiosa dall'altro: entrambe, come tutte le altre categorie, sottese e inquadrate dal concettò cardinale della filosofia nietzschiana, la mistica della disuguaglianza.

La trasvalutazione di tutti i valori e la lotta alla morale, lungi dall'avere in Nietzsche i caratteri di un qualche ateismo, portano al contrario i segni distintivi di un profondo e lacerante impulso religioso[62], in cui i riferimenti alla paganità — sia la germanica che, più frequentemente, la greca — confluiscono nel disegno dell'uomo del futuro, il superuomo: "Quel superuomo che Nietzsche aveva scorto nell'*Edda*, nelle figure semi-mitiche della saga di Ermanarico e che riconosceva nel poeta, Byron"[63].

La rivolta di Nietzsche contro il mondo moderno è globale, violenta, priva di ripensamenti, senza ritorni: essa scaturisce dalla volontà di ricreare gli antichi equilibri su cui si reggeva la civiltà classica e arcaica ed è plasmata dalla nostalgia per una religiosità in grado di far tornare l'uomo alla dimensione del sacro. È in questo modo che la natura benigna deve tornare ad essere madre, e come tale riprendere a sussurrare all'orecchio dell'uomo il duro fascino delle sue leggi, in una tragica divinizzazione dell'umano: "Nel momento in cui l'uomo, figlio imperfetto, è sorto dalla natura, madre perfetta, si è individualizzato, ma nello stesso tempo sacralizzato e divinizzato"[64].

Il volgersi costante di Nietzsche al mitico tempo dell'Ellade incorrotta — oltre a derivare dal disgusto che una raffinata *sensiblerie* come la sua non poteva non provare per la bolsa e mediocre umanità del suo tempo, impastata di grossolane ipocrisie, trasudante ignobili virtù borghesi e vili rancori plebei — è un volgersi alla solare chiarezza di una perenne ricreazione, sempre rinnovantesi nel segno di un continuo contatto tra l'uomo e il sovramondo, la dimora degli dèi.

Un tempo e un luogo in cui la storia non esisteva e il tempo stesso

(62) E più che religioso in senso indeterminato, politeista, cioè pagano. Cfr. ad esempio P. Klossowsky, *Nietzsche, il politeismo e la parodia* (1963), in *Il Verri*, n. 39-40, novembre 1972, pag. 129: "... il rifiuto di costituirsi in una morale atea, che, per Nietzsche, non è meno irrespirabile della morale monoteista".

(63) C.P. Janz, *Vita di Nietzsche* Laterza, Bari 1980, I, pag. 85.

(64) Così P. Boudot, *Nietzsche*, Carucci, Assisi-Roma 1972, pag. 70.

era ristretto nella sfera delle rappresentazioni: ma altrove, nel *pòlemos* tra uomo e dio, era l'eterno presente, e il futuro era già tutto nel passato[65].

Non si creda, magari seguendo la litanìa autorassicuratoria che da alcuni decenni una infima esegesi è riuscita a sovrapporre al soliloquio del Solitario, che la polemica anticristiana di Nietzsche non avesse i connotati della cosciente riappropriazione della tradizione occidentale: al contrario, l'anticristianesimo di Nietzsche fu precisamente un momento restauratorio; il filosofo tedesco, estraneo alla cultura moderna, ebbe ben chiaro il divario tra le vere origini della spiritualità europea e certe involuzioni legate allo spirito borghese della sua epoca, incarnato dall'intellettuale-medio guglielmino e dalla sua piccola morale luterana.

Riallacciarsi all'antico mito greco significa, per Nietzsche, tornare al 'rizoma' originario della nostra civiltà, scatenando in tal modo le benefiche forze dell'istintualità naturale. Di fronte allo spettacolo di meschina *grandeur* mercantile esibito dal Reich bismarckiano, così funzionale alla corrotta e corruttrice moralità cristiana, Nietzsche invoca il suo sogno neopagano: "Ma a nostro conforto", si legge ne *La nascita della tragedia*, "sorgono presagi, che, ciò nonostante, lo spirito tedesco, immune nella pienezza di una magnifica salute, nella profondità della potenza dionisiaca, si riposa e sogna, in fondo a un precipizio inaccessibile, come un cavaliere caduto in sopore: precipizio, dal quale s'innalza fino a noi l'inno dionisiaco, per dirci che questo cavaliere germanico sogna anche adesso nelle sue sacre e austere visioni il vetusto mito dionisiaco della stirpe. Nessuno creda, che lo spirito tedesco abbia perduto per sempre la sua mitica patria, se esso intende tuttora il linguaggio degli uccelli che gli parlano di quella patria. Giorno verrà, che egli si troverà ridesto, in tutta la freschezza mattutina seguita a un sonno portentoso: ucciderà allora i draghi, annienterà i maligni nani, sveglierà Brunilde, e nemmeno la lancia di Wotan potrà precludergli la via!"[66].

Parole tanto chiare vengono da Nietzsche poste a basamento della sua ricerca instancabile di una nuova religiosità. Qui troveremo in stabile dimora sia il mito classico che il suo collegamento con la più vasta paganità precristiana. Come osserva Janz, "qui, nella *Nascita*

(65) Cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, pagg. 40 e segg.
(66) F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872), Laterza, Bari 1969, pagg. 195-196.

della tragedia, egli acuisce il contrasto nella contrapposizione tra saga di Prometeo e mito del peccato originale, che per lui diventano inoltre tipici esponenti della natura ariana (Prometeo) e semitica (peccato originale), col che viene impostata in germe la tematica dell'Anticristo''[67].

Si ha dunque in Nietzsche, da un lato il severo e pungente indicare nella natura, terribile e viva, il destino dell'uomo nuovo dionisiaco; e dall'altro, lo sferzante ammonimento a separare un tale bagno di istinti dalla tradizione adulterina del giudeo-cristianesimo, giunta al suo umbratile meriggio. La natura è indicata da Nietzsche innumerevoli volte come il luogo ove unicamente sarà possibile all'uomo lo spogliarsi di se stesso per salire, gradino dopo gradino, lungo la scala dell'evoluzione, fino alla suprema realizzazione, il *diventare se stesso*: si ''diventa ciò che si è'' avanzando tra gli istinti e scegliendo anzi, provocatoriamente, proprio tra i più immorali.

''Anch'io'', afferma il filosofo sàssone, ''parlo di ritorno alla natura, benché ciò sia propriamente non un regredire, bensì un *arrivare in alto* — in alto nella natura e nella naturalità elevata, libera, persino terribile, che gioca, *può* giocare, con grandi compiti...''[68].

Non è la natura letteraria e imbellettata di Rousseau, quella cui pensa Nietzsche, ma la semplice e superba essenza generatrice dove imperano gli impulsi primari, quelli che legano l'uomo al proprio sangue costringendolo infine a divenire nulla di meno di se stesso, un essere all'altezza del destino: ''Chiamo un animale, una specie, un individuo degenerati, quando hanno perso i propri istinti...''[69].

Mentre dunque l'uomo nietzschiano si avanza tra i relitti della degenerazione moderna — così duramente investiti di disprezzo nelle pagine violente de *L'anticristo*, ma anche altrove — e con tanta rabbiosa determinazione prende la via del ritorno alle proprie origini, potente egli vede levarsi il nemico da abbattere: è lo sciamare incomposto di una turba di schiavi nel cui gracchiare il filosofo ode l'inganno più atroce mai patito dall'umanità: qualcosa che quegli schiavi, tra di loro, chiamano cristianesimo[70].

(67) C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, cit., pag. 406.

(68) F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli* (1888), Newton Compton, Roma 1988, pag. 76.

(69) F. Nietzsche, *L'anticristo* (1888), Newton Compton, Roma 1977, pag. 27.

(70) Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), Newton Compton, Roma 1977, pag. 55: ''... con gli Ebrei si inizia la rivolta degli schiavi della morale: rivolta che ha dietro di sé duemila anni di storia e che oggi abbiamo perso di vista solo perché essa ha vinto''.

La battaglia anticristiana condotta da Nietzsche fino ai giorni dello smarrimento negli abissi della profondità, non ha i caratteri di una esclusiva lotta *contro* qualcosa, ma porta pure i segni positivi di un *per*: essa è contro il cristianesimo (e specialmente nella sua variante ebraico-paolina), ma è anche per il paganesimo; contro la società moderna marcia di *décadence*, ma a favore della civiltà pagana dai molti dèi della potenza. Restaurare i valori dell'istinto, della potenza, della selezione, della lotta, della gerarchia, dell'immoralità, significa combattere il contrario di tutto ciò, incarnato dal pietismo cristiano appesantito dal greve bagaglio moralistico, antivitale, innaturale. Le famose domande retoriche poste da Nietzsche in apertura de *L'anticristo*, nella loro tremenda e spoglia immediatezza, ci indicano l'incolmabile voragine che divide Nietzsche e l'universo dei valori tradizionali da lui rivendicato e condotto a nuova consapevolezza, dall'insieme di credenze e attitudini generati dal giudeo-cristianesimo, alla base — allora come oggi — della crepuscolare società dell'Occidente[71].

Questo trionfante inno alla vita, questo canto all'esuberanza del sangue, questo "dir di sì alla vita", epicentro del paganesimo nietzschiano[72], è il contraltare dell'esangue rinuncia cristiana alla vita, del castigo della carne, della vergogna per il corpo, cioè della contronatura imposta dal dogma testamentario. Ciò che per il primo è sanità prorompente, salutare attaccamento alla natura, per il secondo è al contrario contraffazione, artificio, vizio. A questo risultato, secondo Nietzsche, l'uomo europeo erede della plasticità ellenica è stato condotto dall'irrompere della mentalità ebraica e dalla sua sovrapposizione al mondo classico greco-romano[73].

(71) "Che cosa è buono? — Tutto ciò che nell'uomo accresce il senso di potenza, la volontà di potenza, la potenza stessa. Che cosa è felicità — La sensazione del fatto che la potenza *cresce*, che una resistenza viene vinta. (...) Primo principio del *nostro* amore per la vita: i deboli e i malriusciti devono soccombere. E bisogna anche dar loro una mano in tal senso. Che cosa è più nocivo di un qualunque vizio? — La compassione attiva verso tutti i malriusciti e i deboli — il Cristianesimo...": F. Nietzsche, *L'anticristo*, cit., pagg. 25-26.

(72) "Pagano è chiunque dica sì alla vita, colui per il quale 'Dio' è la parola per il grande sì a tutto": F. Nietzsche, *L'anticristo*, cit., pag. 81. Cfr. anche in *Volontà di potenza* (1886), Adelphi, Milano 1971, pag. 211: "Pagano è dir di sì a ciò che è naturale, il senso di innocenza in ciò che è naturale, la 'naturalezza'. Cristiano è dir di no a ciò che è naturale, il senso di indegnità in ciò che è naturale, l'essere contro natura".

(73) Sul rovesciamento dei valori tradizionali operato dalla "rivolta degli schiavi" cristiana cfr., tra i numerosi spunti possibili, F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886), Rizzoli, Milano 1968, pag. 118. Cfr. inoltre quanto afferma G. Penzo in *Il superamento di Zarathu-*

Come riassume efficacemente Eugen Fink, Nietzsche ha ben colto il centro focale dell'avvenuta dicotomizzazione tra l'uomo occidentale e la sua tradizione nel diffondersi di un elemento esogeno, a lui profondamente estraneo: "Il Cristianesimo è orientalizzazione del mondo antico, il capovolgimento dei valori aristocratici di Roma e della Grecia, è la rivolta degli schiavi orientali contro i loro padroni, è una nevrosi religiosa, una malattia della vita"(74).

Il paganesimo di Nietzsche, turbinosa e mai doma volontà di vivere, si configura dunque come visionario bagliore per una umanità infine ricondotta fuori degli steccati della morale: nel dominio della libertà suprema, pregna di "spirito della levità", dove bene e male, divino e demonico perdono il carattere di antitesi perenni, quale conferisce loro il Libro giudeo-cristiano, per avvilupparsi in uno sfondo dagli incerti e sfumati contorni. Il concetto aristocratico di religione come lo concepiva l'ideale classico della paganità era invece l'unico discrimine nell'ordine delle cose; un ordine già nell'antichità più volte minacciato dalle pulsioni subliminali di una specie inferiore: "Insomma: il cristianesimo si adatta all'*antipaganesimo* già esistente, radicato dappertutto, ai culti che furono combattuti da Epicuro... più esattamente, alle *religioni* delle *masse inferiori*, di *donne*, di *schiavi*, di classi NON ARISTOCRATICHE"(75).

Ritorno alla natura, dunque, e poi lotta al cristianesimo, che è veduto come un ventre che ha lungamente riscaldato nel proprio seno tutte le uova della degenerazione, dall'abbrutimento moralistico al predominio degli inferiori, al socialismo, alla democrazia. A petto di ciò Nietzsche annuncia un nuovo paganesimo, ma che porti su di sé ben evidenti i sigilli inconfondibili della più alta autenticità: gerarchia e aristocrazia. Una religione "per tutti e per nessuno", cioè per pochi: "La mia lotta contro il *prevalere degli istinti del gregge*, dal momento che la scienza fa causa comune con loro; contro l'intimo odio con cui si tratta ogni specie di gerarchia e di distanza"(76).

stra. Nietzsche e il nazionalsocialismo, Armando, Roma 1987, pag. 149, a proposito dell'interpretazione di Nietzsche da parte di Ernst Bertram: "... il cristianesimo avrebbe falsificato l'eredità culturale greca. Pertanto, l'amore di Nietzsche per la cultura greca presocratica va di pari passo con l'amore per un genuino germanesimo e di conseguenza per una genuina dimensione religiosa".

(74) E. Fink, *La filosofia di Nietzsche*, Marsilio, Venezia 1973, pag. 159.

(75) F. Nietzsche, *Volontà di potenza*, cit., pag. 321.

(76) F. Nietzsche, *Volontà di potenza*, cit., pag. 106.

Nietzsche, col grandioso *Drama* polifonico che erompe dalle sue pagine incandescenti, è un momento di assoluto rilievo nel cammino che la cultura antimoderna europea intraprese dall'Ottocento in poi nel tentativo di chiamare a raccolta quanto di più vitale e positivo fosse ancora rinvenibile nella tradizione precristiana, per assicurarlo quale piattaforma per una rivoluzionaria riacquisizione del proprio patrimonio culturale da parte della declinante civiltà d'Occidente.

Egli, nella sua passione solitaria, seppe indicare con chiarezza inequivocabile quale fosse il senso e la direzione del rovesciamento da lui vaticinato, né avrebbe potuto parlare con più evidenza dei valori da lui sottoposti a rivalutazione come di quelli da lui scacciati dal tempio della sua nuova *paganitas*[77].

Il fatto che "l'eterno ritorno di tutte le cose vuole anche il ritorno degli dèi"[78], colloca Nietzsche al centro del diffuso sforzo intellettuale di liberare la civiltà europea dalle soffocanti incrostazioni cristiane per rendere di nuovo visibile il lontano chiarore delle mitiche origini pagane. Uno sforzo che lo stesso Nietzsche aveva riconosciuto in taluni suoi predecessori, Goethe per esempio, a proposito del quale non mancò di sottolineare il distorto stereotipo legato al suo calmo, non problematico classicismo — secondo un'immagine pervenuta fino a noi — e mettendo invece in valore il suo significato di modello per un nuovo paganesimo. "Goethe che rappresentava per Heine il prototipo dell'elleno", scrive Walter Kaufmann, "serviva a Nietzsche come modello di quel paganesimo che egli opponeva al Cristianesimo: egli era il 'nuovo barbaro' — il superuomo della fede dionisiaca"[79].

Nietzsche è dunque l'anticristiano, il neopagano annunciatore di

(77) Che numerosi intellettuali privi di bussola vadano da decenni negando tale messe di evidenze, sfibrando i loro ingegni al fine di sottrarre Nietzsche alla sua filosofia e — ciò che è lo stesso — al suo mito, è un sintomo di quella degenerata *décadence* tanto sofferta dal filosofo sàssone. A questi smarriti vorremmo dedicare, quale epigrafe al loro morto ragionare, questo ritrattino scritto da Nietzsche stesso: "I miei critici mi hanno fatto spesso l'impressione di appartenere alla *canaille*: non *ciò che* si dice, ma *che io lo dica*, e in che senso proprio *io* possa esser giunto a dirlo — ciò sembra costituire il loro unico interesse, un'invadenza ebraica contro la quale la miglior risposta sarebbe in pratica un calcio. Si giudica me, allo scopo di non aver nulla a che fare con la mia opera: di questa si spiega la genesi — e con ciò risulta sufficientemente — *confutata*": *Volontà di potenza*, cit., pag. 116.

(78) P. Klossowsky, *Nietzsche, il politeismo e la parodia*, cit., pag. 133.

(79) W. Kaufmann, *Nietzsche filosofo, psicologo, anticristo*, Sansoni, Firenze 1974, pag. 396.

un cataclismico ritorno alle fonti stesse del mondo occidentale: egli, superbo creatore di miti, manipolatore sapiente delle antiche divinità e delle più arcaiche certezze, ci appare più che mai quale spirito profetico agitato da profonda ispirazione mistica e religiosa. Egli si abbevera al sacro ed è con tono vaticinante che invia Zarathustra tra gli uomini affinché annunci loro il nuovo cominciamento: non più sopportazione, lagnante trascinarsi nella vita; bensì affermazione spontanea, naturale, "danzante" della volontà di potenza, che è volontà di vita[80].

Al di sotto dell'ombra che si allunga dal grande simulacro sul quale geme blasfemo il dio vinto: la croce, il legno millenario che si offre ogni volta a moltitudini affrante dalla colpa di esistere quale simbolo perfetto della contronatura, Nietzsche rintraccia le orme ben visibili di un passato che è ancora qui, davanti ai nostri occhi. Basterà volerlo: "Finché non dica la volontà creatrice: Ma così io voglio! Così io vorrò!" (Zarathustra).

Restringere la potenza trascinante del pensiero di Nietzsche in poche frasi è operazione 'empia' che non vorremmo commettere: tanto si accetta di rischiare al solo fine di aprire lo spiraglio bastante ad una semplice ma fondamentale riflessione, che in questa sede ci interessa più ancora di altre. Il paganesimo, che in qualche misura nel Terzo Reich si cercò di riabilitare — per la prima volta dall'antichità, come manifestazione di religiosità comunitaria espressa in un moderno Stato nazionale — non era una vuota icona dissepolta ad uso di rappresentazioni folkloriche o di elucubratorie dissertazioni da parte di strampalati filosofi: esso costituì un fuoco vivo, una sincera, vissuta passione ideale per un numero grandissimo d'ingegni che hanno fatto la cultura stessa dell'Occidente. Tra di essi, Nietzsche è solo il più grande. Questo sotterraneo legame che, ai massimi vertici dell'intellettualità europea, unì per secoli uomini distanti tra di loro per epoche, tempra, carattere, capacità, interessi, significa che la religiosità naturale — quale appunto il paganesimo politeista si rappresentò organicamente — ha continuato a sopravvivere incorrotta, al

(80) La differenza è colta assai bene da A. de Benoist, in *Come si può essere pagani?*, cit., pag. 186: "L'opposizione posta dall'autore di *Zarathustra* tra Dioniso e il Crocifisso non è l'opposizione tra uno slancio vitale che sgorga soddisfatto di sé, e una molle volontà di sofferenza, bensì l'opposizione tra un modo *tragico* di vivere la sofferenza e un modo *cristiano* di sopportarla".

di sotto della scorza cristiana, e a mantenere intatto, per gli uomini liberi, il suo fascino di vincolo semplice e spontaneo, lucido, rischiaratore, posto tra il mondo interiore dell'uomo e il cosmo dei suoi sogni, della sua fantasia, del suo trepidante amore per la vita.

Parte II: Elementi di paganesimo nella cultura popolare della Germania moderna

La serie di capovolgimenti violenti che investì la società moderna all'indomani della prima rivoluzione industriale non mancò di produrre i suoi effetti deleteri sulla struttura stessa della compagine popolare. Memorie collettive che avevano attraversato indenni i secoli e che saldamente permanevano a presidio del patrimonio culturale comunitario, venivano adesso d'un colpo sottoposte a schiacciante pressione, e dove esse erano più esposte — nelle città soprattutto — venivano velocemente dislocate e sostituite con processo inesorabile man mano che nuove abitudini, nuove aggregazioni sociali, nuovi rapporti di lavoro andavano imponendosi.

Mentre il progresso e, ancor più, il progessismo, mettevano in moto il loro devastante macchinario di sradicamento e di omologazione, incentrato sulla distruzione di dimensioni umane rimaste immutate da tempo immemorabile, l'unico luogo sociale in cui si verificò una tenuta sostanziale del tradizionalismo in generale e di quello riferito ai valori precristiani in particolare, fu la cultura popolare. Qui non valsero né le idee né la pratica dei tempi nuovi; la rivoluzione industriale e la sarabanda delle sue prevaricazioni si arrestarono poco al di là delle vergognose periferie delle nuove megalopoli. Dentro i recinti di queste sadiche *Metropolis* si iniziò già nei primi decenni dell'Ottocento, fuori della Germania, quell'oscuro e disumanizzante fenomeno che fu la creazione della moderna società industriale, la quale, schiava di un pugno di rapaci, costruì i suoi santuari in onore del dio-profitto, le fabbriche. La legge del guadagno, implacabile come poche, esigeva sempre più alto tributo di vittime, una moltitudine di uomini, donne, bambini, sulla cui miseria e disperazione fu costruita la fortunata ventura del capitale privato moderno e con-

temporaneo. Masse di miserabili furono gettate nella fornace del lavoro di fabbrica, mercé il violento sradicamento, il sopruso morale e psicologico, il brutale sfruttamento: fu una vicenda di proporzioni bibliche mai prima vista, una catena d'ingiustizie e di soperchierie che costituisce lo scheletro da sempre ben nascosto nell'armadio della opulenta società del benessere. Ma di questo olocausto, che interessò generazioni di infelici nell'arco di oltre un secolo, il saturo neocapitalismo rampante non ama parlare.

La Germania, dove più tardi che altrove l'industrializzazione era passata alla sua capillare opera di stravolgimento e polverizzazione socio-culturale, fu ancora per qualche decennio risparmiata e le sue antiche città rimasero per il momento alla tranquilla ombra delle loro cattedrali gotiche. Qui, e più ancora nelle vicine campagne, la tradizione era cosa viva né alcuno avrebbe potuto pronosticarne l'incombente crepuscolo. Il ritmo cadenzato della plurisecolare comunità rurale fu l'elemento privilegiato che assicurò alla cultura popolare la possibilità di prolungare la sua parabola, disponendo, in parte inconsciamente, in parte con chiara consapevolezza, le proprie difese da opporre all'assalto della disgregazione progressista. E fu qui, in questa riserva inesauribile che era la cultura nazionalpopolare tenacemente avvinta alla terra, che per tutto l'Ottocento e anche per i primi decenni del Novecento sopravvisse la memoria storica degli antichissimi insegnamenti tradizionali.

Questa memoria fu il fulcro di un retaggio prezioso che si presentò all'impatto con la seconda e più virulenta rivoluzione industriale, quella a cavallo dei due secoli, ancora sufficientemente saldo, in grado di sostenere l'ultima pressione.

Ciò che dal Terzo Reich venne riportato in auge non era infatti un esotismo cadaverico, ma un preciso universo di significati ancora vitali, se pure gravemente corrotto e minacciato da vicino di definitiva dispersione.

La memoria pagana è certamente tra le più vive all'interno della tradizione e delle consuetudini popolari in terra tedesca, essa si mostra chiaramente all'osservatore quale momento essenziale di autoriconoscimento da parte di un popolo dalla marcata personalità storica e culturale. La religione naturale, non più per vie manifeste ma, data la presenza dell'intolleranza cristiana, necessariamente per vie

ascose o addirittura occultistico-iniziatiche[81], continuò a scorrere come un fiume sotterraneo ma vicino alla vita quotidiana delle popolazioni ancora psicologicamente legate all'ordine ancestrale delle cose. In quest'ambito, lo spirito 'quantitativo' della società moderna[82] non penetrò che lentamente e faticosamente, facendo sì che il legame tra le generazioni non si spezzasse, ma anzi permanesse come una voce interiore attraverso la quale parlava lo spirito della stirpe[83].

La società rurale

La struttura della società rurale tedesca era, ancora in epoca moderna, imperniata sulla comunità di villaggio la quale, a sua volta, poggiava sul vincolo indissolubile tra famiglia e podere come sulla sua più solida pietra angolare, secondo una legge consuetudinaria vigente fin dai tempi più lontani. In questa situazione, che ad esempio in Prussia era dovuta anche all'influenza della politica rurale e colonizzatrice perseguita in passato dall'Ordine Teutonico e al suo sistema dei villaggi 'giudiziali' (*Schulzendörfer*), prosperava una sorta di economia curtense di tipo comunitario, in cui aveva larga parte il fenomeno associazionistico e cooperativo (*Genossenschaft*), cui si delegava tra gli altri il compito di assegnare le aree lavorative[84].

(81) Circa il permanere in epoca moderna di tradizioni sapienziali e religiose di ispirazione precristiana cfr. J. Evola, *La tradizione ermetica* (1931), Ed. Mediterranee, Roma 1971. Sulla continuazione di tali memorie in degradati esempi di "seconda religiosità", cfr. ancora J. Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* (1932), Ed. Mediterranee, Roma 1971.

(82) Sull'epoca moderna come "regno della quantità" si veda R. Guénon, *Il regno della quantità e i segni dei tempi* (1945), Edizioni Studi Tradizionali, Torino 1969, spec. pagg. 233 e segg., ove si traccia un percorso dell'attività delle forze antitradizionali. Sul cammino che portò la tradizione occidentale alla propria "sincope", a far data dall'avvento del cristianesimo, cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Ed. Mediterranee, Roma 1969, pagg. 339 e segg.

(83) Circa le connessioni tra cultura tradizionale e razza cfr., ad esempio, R.H. Lowie, *Cultura ed etnologia*, Casini, Roma 1968, pagg. 39 e segg.; e D. Efron, *Gesto, razza e cultura*, Bompiani, Milano 1974, pagg. 19-60.

(84) Cfr. A. von Haxthausen, *La costituzione del territorio prussiano* (1839), in Aa.Vv., *Il sangue e la terra. Comunità di villaggio e comunità familiari nell'Europa dell'800*, Jaca Book, Milano 1977, pagg. 390 e segg. Circa il rapporto tra economia e caratteri nazionali tedeschi cfr. F. List, *Il sistema nazionale di economia politica* (1841), ISEDI Milano 1976, pagg. 113-123. Sulla comunità di famiglia e di villaggio nella Germania dell'Ottocento cfr. inoltre G.L. von Maurer, *Storia della costituzione di villaggio in Germania* (1865), in Aa.Vv. *Le radici dell'Europa*, Jaca Book, Milano 1979, pagg. 117 e seguenti.

In questo tempo in cui "il villaggio era una corporazione di possessori di casa e di corte fondata sulla proprietà comune della terra e dei suoi diritti reali (che venivano suddivisi per l'uso tra i membri)"(85), il senso comunitario — che è stato a volte strumentalmente confuso con un inesistente comunismo — non precludeva ma anzi favoriva il permanere della famiglia e della proprietà, attraverso il particolare significato attribuito all'eredità, concepita non materialisticamente come bene quantificabile e grettamente economico, ma come un valore etico, momento essenziale di tutela di un ordine assicurato al succedersi delle generazioni(86).

All'interno della comunità rurale si attuava un sistema di rapporti sociali che, fondato com'era sull'equa distribuzione delle terre lavorative, generava spontaneamente una ripartizione degli utili fra tutti i membri dell'economia associata, per cui quasi ovunque il dato che colpiva l'osservatore era l'assenza di grandi concentrazioni di ricchezza e al contempo l'assenza di sacche di povertà(87). Un diffuso benessere — ovviamente riferito agli *standards* rurali dell'epoca — sembrava costituire la regola della realtà contadina nella Germania ottocentesca. Tale relativa prosperità agiva direttamente in due direzioni: da un lato, creava le strutture atte a rinsaldare il potenziale aggregativo già di per sé insito in una coesistenza collaudata dai secoli; dall'altro, con il senso di sicurezza e di continuità che riusciva ad infondere, quello stato di benessere ingenerava un più alto grado di coscienza comunitaria, tanto che può dirsi che fenomeni di spontaneo 'interventismo', quali la resistenza antinapoleonica, furono sostanzialmente di carattere popolare, esattamente corrispondenti alle iniziative di mobilitazione intellettuale del tipo di quella vista a proposito di Fichte.

Ovunque in Europa l'Ottocento registrò episodi di combattivo conservatorismo da parte delle classi contadine: la nuova situazione

(85) Aa.Vv., *Il sangue e la terra*, cit., pagg. 392-393.

(86) "Il possesso familiare è conservato nella sua integrità, non per il vantaggio personale dell'erede, ma per il benessere della generazione di cui fa parte e per la stabilità delle generazioni future": F. Le Play, *La costituzione sociale del territorio di Hannover* (1877), in Aa.Vv., *Il sangue e la terra*, cit., pag. 375. Si veda anche W. Rösener, *I contadini nel medioevo*, Laterza, Bari 1989, pagg. 249-250.

(87) Cfr. Aa.Vv., *Il sangue e la terra*, cit., pag. 394, nota: "In questi villaggi (...) non ho visto poveri, né uomini carichi di debiti, né ricchi, ma quasi tutti erano egualmente in buone condizioni, ed avevano un risparmio di alcune centinaia di talleri nascosti sotto il focolare".

creatasi in seguito alla corruzione del sistema feudale medievale e caratterizzata dalla spesso servile sottomissione al padrone terriero, dette vita ai noti fenomeni di lealismo dinastico e di avversione ad ogni tentativo di mutamento sociale: basti pensare ai casi famosi delle reazioni contadine antirisorgimentali, in Italia, oppure, precedentemente, a quelle antifrancesi in Spagna.

In Germania, al contrario, data la struttura particolare della società rurale, incentrata appunto sull'istituto della proprietà comunitaria e del possesso familiare, il tradizionalismo delle masse popolari si configurò non come ottuso passatismo autolesionistico e succube del paternalismo padronale, bensì proprio quale momento di cosciente appropriazione del peculiare patrimonio di cultura espresso dalle genti legate alla campagna. Qui valse un legame opposto a quello spesso presente nel resto d'Europa: la vicinanza tra piccola nobiltà rurale, da sempre fedele alla terra, e i liberi contadini, uniti nella comune lotta al potere prevaricatore di una grande nobiltà sradicata dal territorio, arbitrariamente assegnata ai vari principati dalle potenze extragermaniche in virtù di mere considerazioni di calcolo politico.

In questo, la storia stessa della Germania è rivelatrice. La 'guerra dei contadini' (1524-26), diretta essenzialmente contro l'arroganza dei nuovi feudatari interessati allo sgretolamento del Reich, era stata l'espressione di una convergenza tra ceti popolari e nobiltà decaduta (ben rappresentata da figure di cavalieri come quelle di Götz von Berlichingen e Florian Geyer, rievocate dai drammi famosi di Goethe e Gerhart Hauptmann), un'aristocrazia non legata ai beni materiali, di cui peraltro non disponeva che in misura minima, ma legatissima ancora ai valori della tradizione e animata da profonde motivazioni d'ordine interiore.

La Guerra dei Trent'anni, poi, fu ancor più chiaramente una manifestazione della maturità politica propria alle classi popolari, istintivamente portate al culto patriottico delle libertà tedesche, e impegnate sia ad insorgere contro i coalizzati interessi di snazionalizzazione perseguiti dai francesi e dagli svedesi, sia a far salvo il proprio retaggio storico, culturale, sociale[88].

(88) Sui caratteri 'antinazionali' delle varie dinastie surrettiziamente poste ai vertici degli Stati tedeschi si veda ad esempio U. Prinz zu Löwenstein, *Breve storia della Germania*, Baldini e Castoldi, Milano 1960, pag. 66, dove si afferma che i principi "nemici dell'Impero, pseu-

Dopo aver largamente dispersa l'antica nobiltà rurale, quella che aveva visto il cavaliere passare "la mattina nei campi e il pomeriggio al torneo", e averla sostituita con slombate dinastie di sradicati lontani dallo spirito della terra, che a lungo in seguito osteggeranno il movimento unitario tedesco, la pace francese di Westfalia (1648), nella sua veste di *Versailles ante litteram*, sancì onerose involuzioni, quali, ad esempio, l'introduzione della servitù della gleba, praticamente fino ad allora sconosciuta in Germania; gravami non tali, tuttavia, da polverizzare il tessuto sociale e l'immaginario collettivo tipici della cultura popolare tedesca.

Al riparo dei loro organismi comunitari — la famiglia, la corporazione, l'associazione ecc. — gli insediamenti contadini e quelli urbani — in presenza, come si era, di una costellazione di piccole città, mancando allora in Germania pressoché completamente il grande agglomerato — rappresentavano la realtà tedesca, alla metà dell'Ottocento, come espressioni vive di una stabile concezione esistenziale, i cui motivi ideali sono da ricercarsi in una sostanza culturale ben precisa, dove il ruolo dei valori originari della stirpe costituiva il centro e l'anima stessa della vita comunitaria.

In questa realtà i vari organismi periferici della Chiesa erano riusciti ad inserire stabilmente il loro congegno religioso, concepito quasi esclusivamente come mezzo per fiaccare lo spirito libertario dei tedeschi e guadagnarne così l'acquiescenza. Le pratiche di evangelizzazione violenta, dove l'alternativa era stata tra l'abbandono della religione dei padri e l'eccidio — una pratica cui purtroppo si abbandonò la Chiesa avvalendosi del braccio armato di determinati poteri secolari (a cominciare da Carlo Magno in poi) — ebbero un loro seguito logico nel famigerato *ius reformandi*, in base al quale al principe veniva assegnata la potestà d'imporre ai suoi sudditi la religione da lui prescelta — cattolica o riformata che fosse —, ovviamente senza alcuna previa consultazione della volontà popolare.

dosovrani, incominciarono a crescere cancerosamente" all'indomani della 'guerra dei contadini'. Circa il risultato della Guerra dei Trent'anni, che tra l'altro rimandò la unificazione tedesca di buoni due secoli, cfr. A.J.P. Taylor, *Storia della Germania*, Longanesi, Milano 1971, pagg. 20 e segg. Per una analisi dei rapporti intercorrenti tra contadini e nobiltà nella Germania del XVI secolo si veda J.P. Cuvillier, *Storia della Germania medievale*, cit., II, pagg. 439 e segg. Dei fenomeni di intolleranza antidinastica in epoca moderna si parla anche in H. Pirenne, *Storia d'Europa*, Sansoni, Firenze 1956, ad esempio pag. 451: '"Tutti i diritti che si opponevano alla potenza della corona si basavano sulle tradizioni".

Questo diritto, di cui si servirono largamente le aristocrazie apolidi che governarono la Germania dopo la pace di Westfalia, dà la misura di come la religione cristiana — che era espressione di una minoranza affatto avulsa dalla storia locale e quasi ovunque del tutto estranea alle radici popolari — ricoprisse il ruolo di elemento esterno venutosi ad inserire nella società germanica con atto di forza, non essendo in nulla rappresentativo della tradizione e della cultura popolari.

La cultura popolare

L'opera della Chiesa si era diretta innanzitutto contro i ricordi e le vestigia pagane che ancora in epoca medievale tenacemente resistevano. Da allora prese ad imporsi l'astuta pratica di sovrapporre le festività cristiane a quelle pagane, in tal modo assicurando la continuità *sub specie* cristiana di un tradizionalismo che si era mostrato di non facile estirpazione.

L'interesse romantico per la riscoperta delle antiche tradizioni — di cui è prova il lavoro di raccolta delle leggende, delle consuetudini e della saggezza popolari portato avanti fra i primi da Herder, dai fratelli Grimm, da von Arnim, da Clemens Brentano, i quali tutti furono artefici di idealizzazione delle virtù popolari inquadrate in una cornice paesistica assai viva e gettarono in tal modo le basi della letteratura ideologica legata all'associazione di terra e popolo — portò anche a mettere in rilievo le coincidenze tra i calendari pagano e cristiano, dove si era attuata con ogni evidenza la giustapposizione del secondo al primo. La mentalità delle popolazioni contadine era un po' ovunque particolarmente sensibile alle feste legate al ciclo temporale, le quali fin dai tempi più remoti rispecchiavano l'eterno ritorno delle forze genesiche. Ecco quindi che l'antico solstizio d'inverno, legato alle scansioni solari e al culto della luce, veniva fatto coincidere con il giorno natale di Cristo, occultandone in questo modo il primitivo significato.

Nel sole le genti indoeuropee avevano celebrato una delle loro massime divinità, a Roma (il *Sol invictus*) come tra i Germani (*der Sonnengott*), per i quali il solstizio d'inverno rivestiva il particolare significato di simbolo di rinascita: "Il punto del solstizio d'inverno — il più basso della eclittica — apparve come quello in cui la 'luce

della vita' sembrava estinguersi, tramontare, sprofondarsi nella terra desolata e gelata o nelle acque o fra le cupe selve, da cui però ecco che subito di nuovo si rialza a risplendere di nuovo chiarore. Qui sorge una vita nuova, si pone un nuovo inizio, si apre un nuovo ciclo''[89].

Allo stesso modo ci si comportò nel caso del solstizio d'estate, da sempre solennizzato come festività della luce apicale, con riti circonfusi di fuochi e fiaccolate che in Germania sono a tutt'oggi ripetuti, sia pure in chiave folklorica e ricreativa, che tuttavia nasconde a malapena l'innata suggestione tedesca per le scadenze temporali legate al viaggio cosmico del sole.

La festa di mezza estate è divenuta quella di San Giovanni, così come quella dell'equinozio di primavera fu fatta coincidere con la Pasqua, mentre il Carnevale, legato alla Quaresima, trae origine esso pure da festività precristiane, quali i *Bacchanalia* a Roma e le feste silvestri in area germanica[90]. Similmente, gran numero di eroi popolari o luoghi o oggetti sacri sono stati in seguito assorbiti e fatti divenire santi o inseriti nella tipologia devozionale quali reliquie, oppure in qualche modo associati alle feste cristiane. A questo proposito, può essere ricordato a titolo d'esempio il caso della quercia, l'albero sacro dell'antica religione ariana, a detta di Frazer "venerato da tutti gli Ariani prima della loro dispersione", tanto che può dirsi che il luogo d'origine di quelle popolazioni fosse "una terra coperta di foreste di querce", quindi a Settentrione[91].

(89) Così J. Evola, *Roma e il Natale 'solare' della tradizione nordico-aria*, in *La difesa della razza*, anno IV, n. 4, 20 dicembre 1941, pag. 9. Sul permanere di presenze pagane nell'immaginario popolare si vedano a titolo esemplificativo: C. Gaignebet-J.D. Lajoux, *Arte profana e religione popolare nel medio evo*, Fabbri-Bompiani-Sonzogno-Etas, Milano 1986, e P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori, Milano 1980. Più specificatamente sulla sovrapposizione cristiana alle festività pagane: F. Cardini, *I giorni del sacro*, Editoriale Nuova, Milano 1983, spec. pagg. 58 e seguenti. Inoltre: A. Cattabiani, *Calendario*, Rusconi, Milano 1989; J.A.S. Collin de Plancy, *Dizionario delle reliquie e delle immagini religiose* (1822), Newton Compton, Roma 1982; E. Claverie, *Le tradizioni nel mondo rurale*, in Aa.Vv., *Il meraviglioso. Misteri e simboli dell'immaginario occidentale*, Mursia, Milano 1988, pagg. 49 e segg; A. Rivera, *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*, Dedalo, Bari 1988, spec. pagg. 15-64.

(90) Cfr. P. Burke, *Cultura popolare*, cit., pagg. 177-181, 204-205, 224-228. Cfr. inoltre J.G. Frazer, *Il ramo d'oro* (1890), Boringhieri, Torino 1981, II, pagg. 564-565 e 980-981.

(91) J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., pag. 1.024. Circa la provenienza iperborea delle genti ariane, accertata attraverso l'analisi comparata dei testi vedici e avestici, cfr. il noto e controverso studio di L.G.B. Tilak, *La dimora artica dei Veda* (1903), ECIG, Genova 1986, in particolare pagg. 300 e seguenti.

La sacralità della quercia (a Roma presente nel fuoco di Vesta, alimentato da quello stesso tipo di albero) e gli usi ignei ad essa connessi, li ritroviamo a proposito del ceppo bruciato nella notte di Natale, che in Germania, e in altre parti d'Europa ancora in tempi recenti era comunemente di quercia. Questo accenno alle venerabili virtù della quercia ci introduce al più vasto quadro della sacralità della natura, la quale costituiva in epoca preindustriale un essenziale punto di riferimento per la religiosità popolare tedesca. Il culto degli alberi, come quello dei boschi sacri, rivestiva in questo ambito un ruolo centrale, quasi di archetipo della vita, e come tale ritenuto inviolabile, tanto che ancora Frazer ci narra di come le antiche leggi germaniche prevedevano la morte di chi avesse anche solo danneggiato la corteccia di un albero, in un rito sacrificale che evidentemente doveva essere concepito come risarcimento di una vita con un'altra vita, al fine di restaurare l'equilibrio naturale (oggi diremmo *ecologico*) che era stato turbato[92].

La lunga lotta condotta dalle istituzioni ecclesiastiche contro l'intrinseco senso del sacro proprio alle popolazioni legate all'ordine tradizionale, ebbe in epoca moderna il suo momento culminante ed è stata vista come un'operazione intesa a separare gli attributi sacrali del quotidiano dalla pratiche devozionali, inserendo ogni volta l'immancabile nozione di 'peccato', da abbinarsi ai vari momenti di festività pagana ancora perduranti.

In questo instancabile sforzo, gli 'zelanti' condannarono ogni sorta di danze, di sagre collettive, di canti popolari, il cui senso di liberazione ludico-religiosa, che sfuggiva completamene all'interpretazione dogmatica della religiosità, venne ricondotto al vizio ed alla peccaminosa licenza: "Gli uomini di chiesa si impegnarono ad abbattere la tradizionale familiarità col sacro, poiché ritenevano che esso alimentasse l'irriverenza"[93].

Il paganesimo stabilisce la nozione di sacro tra i suoi più saldi fondamenti, e in questo la sua versione nordica è sicuramente tra le più rivelatrici di una profonda immissione della dimensione extratemporale e al tempo stesso quotidiana del sacro nel circuito dei ritmi esistenziali; ciò che si origina in virtù del suo essere "categoria *a priori*

(92) J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, cit., vol. I, pagg. 176-177.
(93) P. Burke, *Cultura popolare*, cit., pag. 207.

dello spirito razionale"[94], diviene col tempo un segmento della vita associata, non più disgiungibile dalla storia.

Il tradizionalismo germanico in epoca moderna ebbe ben chiara questa indistinzione tra sacro e profano, dando vita a teofanie scaturenti dallo stesso mondo della natura: non un'architettura teologica freddamente compulsata, ma la semplice, ispirata lettura della vita e delle sue leggi conferiscono i poteri di sovrannaturalità propri al sacro. È per questo motivo che, secondo Mircea Eliade, "non si può parlare di 'naturalismo' o di 'religione naturale' nel senso che questa parola ha acquisito nel ventesimo secolo, poiché il 'sovrannaturale' è afferrato dall'uomo religioso attraverso gli aspetti 'naturali' del Mondo"[95]. Questo, per affermare che il termine 'religione naturale', pur sufficientemente indicativo, appare in un certo senso restrittivo, poiché la natura pensata dai pagani era portatrice di profonde istanze religiose: "Gli dèi hanno fatto assai di più: hanno reso palesi le diverse modalità del sacro nella struttura stessa del mondo e dei fenomeni cosmici"[96].

Tale attinenza fra religione e mondo della natura prelude alla stessa sacralità del tempo, dalle popolazioni rurali da sempre sentita nel suo aspetto d'inviolabile presenza dei poteri sovrannaturali: il contadino avverte tale presenza e su di essa disegna la propria esistenza e il proprio lavoro, facendone di conseguenza altrettante propaggini del sacro[97]. L'attitudine, caratteristica delle associazioni umane di tipo tradizionale, a sacralizzare il tempo, probabilmente a seguito di nozioni astrologiche trasferite sul calendario della vita quotidiana, si traspose ben presto nello stesso sistema del rituale e della simbolica popolari, i quali investono di nuovo direttamente la vita comunitaria come momenti topici in cui l'immaginario vive e ripete se stesso.

La fantasia collettiva tipica della cultura popolare germanica dette vita a fenomeni strettamente connessi al mondo della natura e alle sue manifestazioni, le normali come le abnormi (le quali ultime erano esse pure espressioni della volontà divina, da decifrare quali segni

(94) R. Otto, *Il sacro*, Feltrinelli, Milano 1987, pag. 163.

(95) M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1973, pag. 76.

(96) M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., pag. 75.

(97) Sulla sacralità magico-religiosa della nozione di tempo in ambito tradizionale si veda H. Hubert e M. Mauss, *La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia* (1909), in Durkheim-Hubert-Mauss, *Le origini dei poteri magici*, Boringhieri, Torino 1977, pagg. 95 e segg.

e moniti del destino: la parola *monstrum* ha il significato etimologico di 'ammonimento'), parlandoci di una grande vicinanza dell'uomo della tradizione — e del nordico in particolare — al mondo in cui vive ed anche della sua capacità di proiettare su fenomeni patologici la ricerca della sua massima realizzazione: l'*anima* germanica, il *Volksgeist*, pensò ad esempio l'eroe popolare anche come lupo mannaro, il posseduto da un *furor* nel quale il mondo dei misteri naturali guida e padroneggia gli istinti più arcani(98).

Era questo un culto per la diversità — ora estatica, ora magico-divinatoria, ora riferita a qualità di dominio — comune alle classiche figure degli ispirati tradizionali, quali lo sciamano, il veggente, l'eroe agitato da rapimento d'amore o da impeto guerriero. Queste figurazioni erano ancora molto vive nella letteratura e nell'immaginario popolari dell'Ottocento tedesco, tramandate nelle leggende, nei racconti, nelle esperienze divenuti tutti patrimonio secolare del mondo in ispecie contadino, più di altri legato all'onirico e al fantastico.

Riti nazionali

Le credenze mitologico-favolistiche collegate alle antiche epoche precristiane trovarono sempre il modo di tramandarsi e di solidificarsi nell'animo del *Volk* tedesco, anche in presenza della sopraggiunta stratificazione cristiana, nelle forme cultuali tipiche della festa popolare; questa rappresentava il momento corale di ricerca e riaffermazione dell'identità culturale e nazionale, sia in occasione di commemorazioni di vittorie militari emblematiche (come quella del 1813 su Napoleone o, più tardi, quella di Sédan), sia per ritrovare, nel tradizionale ritualismo di sapore già neopagano, il senso di continuità della propria vicenda storica. Sull'esempio della Francia rivoluzionaria, la Germania moderna fu interessata ad un vasto processo di 'nazionalizzazione delle masse', in forza del quale si perseguì ed ottenne una relativa ma effettiva mobilitazione partecipativa del popolo, e pure delle masse contadine, attorno ai simboli associativi della storia tedesca.

Questi si estrinsecarono in molte forme, tra le quali quella celebra-

(98) Cfr. G. Chiesa Isnardi, *Il lupo mannaro come superuomo*, in Aa.Vv., *Il superuomo e i suoi simboli nelle letterature moderne*, III, La Nuova Italia, Firenze 1974, pagg. 13-37.

tiva del monumento nazionale, nel suo spesso diretto collegarsi alle antichità germaniche, era certamente tra le più evocative e coinvolgenti: immerso nel paesaggio naturale, il monumento — di cui numerosi esemplari costellarono la campagna tedesca specialmente nella seconda metà dell'Ottocento — doveva parlare il linguaggio della tradizione e indicare le vie di una nuova potenza[99].

In questa rappresentazione confluirono svariati impulsi culturali. Uno, riferibile al concetto germanico di religione civile, che intendeva rendere concreta la connessione tra il passato e il futuro, entrambi accomunati in una medesima idealizzazione circonfusa di religiosità. Un secondo momento fu senza dubbio il nascente nazionalismo, favorito dall'affermarsi della variante pietista già in atto dal XVII secolo, la quale sfrondò il cristianesimo dei molti suoi orpelli teologici e secolari, che non corrispondevano al carattere religioso tedesco, e si sviluppò da movimento intimistico-individuale a sostenitore del patriottismo popolare, nell'intento di connotare l'amor di patria dei valori cristiano-tedeschi.

Occorre infatti a questo punto ritornare di sfuggita sulla particolare interpretazione del cristianesimo da parte della sensibilità tedesca, che si rappresentava la figura del Cristo e i dettami evangelici in senso tutto peculiare, ben inseribile all'interno della spiritualità germanica, e affatto discosto dalla lettura giudaico-paolina del Libro. Si ricordi in proposito la figura cristica tratteggiata nello *Heliand*, prossima alle raffigurazioni eroico-leggendarie associate al canto di gloria per la spada del Dio Signore (*Herrgott*); oppure la celebre rappresentazione iconografica del Salterio di Utrecht, laddove si ha un "Cristo uccisor d'uomini" celebrato nelle sue funzioni di capo e di re, eroe umano tra uomini, secondo una maniera impropria alla mentalità cristiana in senso ortodosso[100]. La stessa liturgia religiosa cristiana, infine solidamente stratificatasi nel costume tedesco e da questo reinterpretata, venne vissuta in Germania anche nel suo aspetto di potente fonte di coesione, strumento immanentistico atto

(99) Sull'argomento vedi G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna 1974, pagg. 55 e segg.

(100) Cfr. I. Herwegen, *L'antichità, il germanesimo e il cristianesimo*, in Aa.Vv., *Romanesimo e germanesimo*, Morcelliana, Brescia 1933, pag. 251.: "In corrispondenza a questa immagine di Cristo la cristianità germanica antica vede la Chiesa come una rassegna di milizia, come la schiera di Cristo in guerra".

a cementare gli ideali nazionali che nel corso del secolo XIX emersero e pervennero poi a cosciente maturazione.

Il nuovo stile di cerimonia pubblica che nacque da questa diffusa sensibilità, ispirato ad una già operante estetica della politica, si concretizzò nella ricerca e nella creazione di determinati 'spazi sacri' in cui concelebrare le funzioni civili, nelle quali confluivano ad un tempo simbologie tradizionali e cristiane.

Il gusto estetico che presiedeva alla costruzione dei luoghi sacri al *Volk* ed alla religione nazionale era talvolta ispirato al classicismo rivalutato nel secolo precedente dal Winckelmann(101), e ben rappresentato dal *Walhalla*, il possente tempio eseguito su canoni ellenici in zona dominante un'ansa del Danubio, presso Ratisbona, ma talaltra ricalcato sulla concezione romantica, come la tomba di Arminio (*Hermannsdenkmal*) nella Selva di Teutoburgo, oppure come i numerosi castelli rifatti in stile neogotico e medievaleggiante, sull'esempio di quello famoso di Wartburg, dove i Maestri Cantori avevano celebrato le loro feste e Lutero tradotto la *Bibbia*.

Qui, in questa fusione tra il paesaggio tedesco(102) e l'edificio consacrato, si consumava il matrimonio mistico tra passato e presente, e il popolo diveniva testimone partecipe del proprio risveglio.

In questa iconologia sincretica trovava suprema sanzione l'ideale comunitario; i luoghi stessi prescelti per le costruzioni celebrative della stirpe dovevano rivelare il loro carattere specifico: paesaggi folti di querce germaniche, meglio se prossimi a qualche vestigio antico ed emblematico, al cui centro si ergeva il simbolo della ritrovata coscienza, il monumento. Era così tracciata la via lungo la quale la bellezza classica avrebbe incontrato la forza tedesca, dando prefigurazione ai più grandiosi sviluppi.

Le cerimonie e le festività nazionali — famosa quella di Hambach sul Reno, dal Mosse giudicata a fondamento del culto nazionale(103)

(101) Sul realismo estetico di Winckelmann, cui di nuovo s'ispireranno in seguito l'architettura e la plastica nazionalsocialiste, cfr. D. Irvin, introduzione a J.J. Winckelmann, *Il bello nell'arte* (1755-1767), Einaudi, Torino 1973, ad esempio pag. XLV. Su questi ideali architettonici e liturgici ripresi negli anni del Terzo Reich cfr. H. Brenner, *La politica culturale del nazismo*, Laterza, Bari 1965, pagg. 174 e segg.

(102) Sulla compenetrazione tra paesaggio e *Volk* nell'ideologia nazionalpopolare ottocentesca — cui si rifaranno anche noti teorici nazionalsicialisti — si veda G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1968, pagg. 13-14.

(103) G.L. Mosse, *Le origini culturali*, cit., pag. 95.

—, aggiungendosi a quelle più propriamente religiose e alle arcaiche tradizioni ancora vitali, costituivano così il tessuto unitario di un *continuum* attraverso il cui percorso si riconoscono ogni volta ritornanti gli eterni caratteri della cultura popolare.

Davanti ad una qualsiasi delle pitture di un Caspar David Friedrich[104] è ancora possibile per noi figurarci quale fosse la sostanza dell'immaginativa nazionalpopolare nella Germania degli anni a cavallo della proclamazione del Secondo Reich, quando essa perfezionò il suo processo di evoluzione socio-culturale. Sullo sfondo di un vedutismo nordico, dove asprezza e armonia di forme convivono, si celebra il primo piano ora del pensoso protagonista umano, ora della maestà enigmatica di mistiche cattedrali gotiche oppure di antiche tombe d'eroi: questa la sostanza del *Geist* ricondotto a nuova consapevolezza, in una espressività senza tempo che è muta eloquenza, la maniera germanica di essere.

Alla fine dell'Ottocento, ottenuta l'unità, avviato il dirompente processo di industrializzazione, ingaggiata la gara economica con le potenze capitaliste, dietro ai fasti militari con i quali il Secondo Reich celava le proprie contraddizioni, si produsse in realtà un fenomeno di decisiva rilevanza, che è necessario sottolineare nel senso che a noi interessa in queste pagine. La maturazione dell'autocoscienza popolare da un lato e l'approfondimento dell'analisi intellettuale da un altro, portarono ad un cambiamento che, specialmente alla luce degli avvenimenti posteriori legati all'affermazione del nazionalsocialismo, giudicheremmo risolutivo. Mentre nei secoli moderni successivi al Medio Evo la tradizione pagana, pur presente in modo sotterraneo e a più livelli, si ridusse a disarticolata memoria, l'Ottocento e, ancor più, i suoi ultimi decenni, conobbero un risveglio della coscienza nazionale e popolare tale da poter già essere definita questa come neopagana, poiché consapevole della tradizione germanica, dei suoi significati, della profondità del suo tacito messaggio, e determinata a riproporli sia problematicamente, a livello culturale, sia comunitariamente, quali modelli comportamentali apertamente riaffermati.

Si passò dunque, in un certo senso, dagli sparpagliati relitti dell'arcaica religiosità al neopaganesimo in senso proprio, maturo

(104) Cfr. H. Börsch-Supan, Introduzione a *L'opera completa di Friedrich*, Rizzoli, Milano 1976.

oggetto di riappropriazione. In questo quadro, la simbolica popolare recitò un ruolo aggregativo essenziale nel suo proporsi come veicolo di trasmissione della risvegliata memoria collettiva.

Attraverso l'attivismo di organismi quali il movimento degli studenti o, più tardi, i *Wandervögel*, con i loro rituali legati al culto del fuoco, alle fronde di quercia, ai canti e alla vita in comune all'aria aperta, si andava propagando e generalizzando l'attitudine alla valorizzazione di comportamenti e riferimenti ideali strettamente attinenti le origini pagane. Si diffondeva una nuova passione per la tradizione e il suo universo simbolico, in un globale rifiuto dell'avanzante società industriale e dei nuovi miti artificiali da essa imposti.

La cultura popolare recitò sotto questo aspetto un ruolo preponderante, soprattutto nel suo privilegiare i momenti comunitari rispetto a quelli individuali. Scrive Mosse: "Le attività collettive erano considerate ben più significative che non l'autorealizzazione dell'individuo isolato. Le canzoni popolari davano modo ai giovani di accostarsi, attraverso i loro temi tradizionali, a emozioni e valori comuni (...). L'individuo era limitato da forze che in pari tempo ne assicuravano la fusione, non con alcunché di astratto, bensì con la vivente comunità della tradizione"(105).

La vivente comunità della tradizione: così dovette essere intesa la cerimonia collettiva, religiosa o civile, ma sempre le due cose insieme, dall'immaginario popolare, sollecitato a trovare in sè il lontano archetipo, allorquando rituali, cori, inni, bandiere, marce, preghiere, simboli, geometrie liturgiche, tutto pareva ricondurre ad un principio unitario. Inserito il *pathos* della mobilitazione nel cadenzato divenire della vita tradizionale, si ottenne quella combinazione fra tradizione e rivoluzione che soltanto con il nazionalsocialismo perverrà a compiuta espressione.

Con il raggiungimento dell'unità politica, le feste popolari in Germania, alle quali così spesso sembrava assistere in dissimulata presenza l'antichità pagana, persero non poco di vigore e autenticità, monopolizzate come furono dal trionfalismo militarista, spesso superficiale coreografia ad uso dell'elemento borghese e mercantile

(105) G.L. Mosse, *Le origini culturali*, cit., pag. 159. Sul movimento dei giovani si veda N. Cospito, *I Wandervögel. La gioventù tedesca da Guglielmo II al nazionalsocialismo*, Il Corallo, Padova 1984.

egemone nel Secondo Reich[106]. I principi informatori del ritorno alla natura e alla tradizione che, sull'onda del Romanticismo, si erano affermati per tutto l'Ottocento tedesco come autentiche forme d'ispirazione tanto per gli intellettuali che per il popolo, rimasero comunque a presidio di tutta una cultura, andando a formare il composto spirituale su cui irruppe ben presto la macchina della società industriale e capitalista.

Scosso dall'avvento traumatico dei tempi nuovi — che aveva preso l'abbrivio già col '48 liberale —, il mondo della tradizione conobbe in Germania un rafforzamento all'interno di determinate cerchie d'intellettuali e in ampie plaghe rurali risparmiate dal progressismo, un rafforzamento che era direttamente proporzionale all'alea mortale che correva l'antico ordine: sbriciolato il sistema centrale 'trifunzionale' per la crescita dei nuovi ceti[107], indebolita la comunità rurale dal dissanguamento migratorio verso le città e verso l'America[108], corroso infine il significato antico di aristocrazia, legato alla stirpe e alla comunità delle generazioni[109], e sostituitolo con nuove e artificiose aggregazioni[110], la tradizione seppe comprendere, nei suoi migliori rappresentanti e continuatori, che l'alternativa era adesso fra la mobilitazione e la sparizione.

Si assisté pertanto ad una serie di avvenimenti intellettuali che, emersi per lo più durante la seconda parte del regno guglielmino, ci testimoniano che la tradizione (da intendersi comprensiva del neopa-

(106) Sui motivi di divergenza tra situazione tedesca e evento unitario cfr. G. Mann, *Storia della Germania moderna*, Sansoni, Firenze 1964, ad esempio pag. 243. Sull'inserimento dello Stato conservatore nella nuova politica del Reich cfr. H. Böhme, *L'ascesa della Germania a grande potenza*, Ricciardi, Milano-Napoli 1970, pagg. 407 e segg.

(107) Sulla struttura della società tradizionale basata sui tre ordini ancora in epoca moderna cfr. O. Niccoli, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini*, Einaudi, Torino 1979.

(108) Cfr. H. Holborn, *Storia della Germania moderna*, Rizzoli, Milano 1973, pagg. 17-18.

(109) Sul tradizionale concetto aristocratico di eredità quale trasmissione di un patrimonio prima di tutto morale, in contrapposizione al significato di eredità patrimoniale — d'indole puramente materiale — tipico delle avanzanti aristocrazie borghesi, cfr. D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni, Roma 1978, pag. 354.

(110) Circa la massiccia immissione — operata da Bismarck in base a calcoli di governabilità — di elementi del grande capitalismo borghese nei ranghi della declinante classe nobiliare tedesca, cfr. H. Holborn, *Storia della Germania moderna*, cit., pag. 315. Sul garantismo bismarckiano nei confronti delle dinastie meridionali dell'Impero — che informò negativamente l'assetto del Reich creando una pletora di competenze e di famiglie regnanti — e sulla concezione dell'unità quale contratto tra monarchie cfr. L. Gall, *Bismarck*, Rizzoli, Milano 1982, pagg. 424 e segg.

ganesimo, ormai diffuso e coscientemente tale) seppe essere all'altezza dei tempi.

Al culmine della sua parabola evolutiva, troveremo infatti la tradizione tedesca attestata su un saliente del tutto imprevedibile: la rivoluzione nazionale e popolare.

Capitolo secondo

La rinascenza neopagana

Parte I: Intellettuali nazionalpopolari del Secondo Reich

Quando, negli ultimi anni dell'Ottocento, l'intellettualità tedesca antimoderna percepì con chiarezza i contorni della lotta che si andava preparando fra i princìpi tradizionali e quelli progressisti, il suo sguardo tornò, una volta di più, ad alcuni punti fermi del passato.

Tra questi andavano rintracciate l'ispirazione e la forza morale necessarie per opporre resistenza ad un moto storico in apparenza già inarrestabile. Tornò così ad alimentare le coscienze il mito delle origini, proprio come un secolo prima, in pieno illuminismo, quando chi non si era rassegnato al razionalismo affidava alla riflessione comparativa un passato divenuto simbolo, insieme perfetto e perfettibile, di un mondo nuovo ancora possibile. Come già Justus Möser(1), che attraverso i contatti con la mentalità illuministica della sua epoca creò gli strumenti speculativi per elaborare un diverso e più consapevole tradizionalismo, così adesso, nel pieno dell'alta marea positivista e materialista, gli intellettuali tedeschi si disponevano a utilizzare le nuove teorie per ripensare le antiche.

Si trattava di fondare una mentalità storicistica nuova là dove ave-

(1) Cfr. F. Meinecke, *Le origini dello storicismo* (1936), Sansoni, Firenze 1973, pag. 251. Per quanto riguarda le affinità ideologiche del Meinecke con l'ideologia nazionalpopolare, poi da lui stesso in certa misura misconosciuta, si veda l'autobiografia *Esperienze 1862-1919*, Guida, Napoli 1971, pag. 251: "Cominciai a seguire con crescente simpatia gli sforzi verso una riforma sociale di Friedrich Naumann e della sua cerchia nazionalsociale. Guadagnare i lavoratori allo Stato nazionale, in primo luogo e anzitutto per intimo bisogno di un'autentica comunità di popolo (...) ci appariva necessario: questo era e rimase il mio pensiero fondamentale". Su Justus Möser si veda anche K. Mannheim, *Conservatorismo* (1927), Laterza, Bari 1989, pagg. 135 e segg. *passim*.

vano finito col prevalere prospettive poetiche e rapsodiche di sugge-
stivo lirismo, nobili ma non più confacenti all'esigenza di operare
profonde indagini scientifiche, quali i tempi reclamavano. Möser,
che aveva conservata intatta la sua romantica passione per le origini
comunitarie del popolo tedesco, seppe inquadrarle nella logica illu-
ministica, e in questo possiamo dire che sia stato un po' maestro e
anticipatore dello storicismo tedesco tardo-ottocentesco d'ispirazio-
ne neopagana.

La sua celebrazione della comunità popolare di Osnabrück, rima-
sta immutata nei secoli, basata sulla figura del libero contadino pro-
prietario, regolata dal diritto germanico incentrato sul giudizio dei
propri concittadini (il *Genossenschaftsrecht*), e affidata agli antichi
diritti consuetudinari che assicuravano al *Bauernhof*, la masseria, un
ruolo centrale nel concetto di proprietà[2], era una celebrazione ad un
tempo romantica e razionale, uno sguardo gettato nello stesso mo-
mento nel passato come nel futuro.

Su questa scorta prese vigore la coscienza neopagana, discesa
adesso dall'empireo poetico in cui in specie la cultura romantica
l'aveva concepita, e armatasi ora, sul finire del secolo XIX, di una
consapevolezza sicura, quella di essere un potente baluardo ideale
contro l'avanzante decadimento della civiltà occidentale, rafforzato
per di più da solide certezze mutuate dalla scienza moderna. Non è
certo lo storicismo conservatore che qui interessa, quello dei Ranke,
dei Treitschke, dei Troeltsch[3], il cui liberalesimo nazionalista in li-
nea con la cultura ufficiale del Secondo Reich non ci riguarda in que-
sta sede, quanto proprio la sostanza neopagana presente in diversi
storici o eruditi o letterati di varia natura, unificati tutti dal comune
intendimento di erigere di fronte alla società materialistica e demo-
cratica del loro tempo un argine culturale, ideologico, spirituale.

La spiritualità ariana in H.S. Chamberlain e O. Weininger

Vi è dunque nella cultura tedesca tradizionalista l'incontro tra il
classico spiritualismo e la nuova propensione scientifica ricevuta in

(2) Vedi C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, cit., pag. 128. Sul diritto consociativo terri-
toriale e la comunità di giudizio cfr. anche O. Brunner, *Terra e potere* (1939), Giuffrè, Milano
1983, ad es. pagg. 319 e seguenti.

(3) Su una certa sensibilità del Troeltsch per i valori religiosi che sorgono dalla natura, dalla

dote dai tempi. Atteggiamenti come quello di Houston Stewart Chamberlain, intesi a impostare l'indagine sulla stirpe in senso positivo e oggettivo oltre che spirituale, sono indice di un apprendimento della lezione soprattutto darwiniana, laddove il quadro storico e culturale va ad arricchirsi di elementi tratti dall'antropologia oppure dalla teoria dell'evoluzione e della selezione naturale, nel senso soprattutto di ricercare lo spirito di un popolo anche tra le leggi naturali che ne plasmarono i caratteri.

Dal determinismo naturalistico prende dunque quota la sintesi ideale e la scoperta che il popolo è un organismo vivente in continua crescita si accompagna alla certezza che i fini che sovrastano una stirpe — il suo senso storico, cioè — sono essi stessi legge di natura. Con H.S. Chamberlain si ha l'esecuzione di un progetto di evoluzione culturale: all'idealismo classico[4], al suo individualismo, al suo astrattismo, tiene dietro un idealismo della comunità, la concezione che il valore dell'uomo al suo massimo sviluppo è riflesso in una volontà comune di ascendere alla propria identità. L'apparente meccanicità di una legge di natura che regola lo sviluppo dei popoli nel principio della differenziazione è superata dall'idea che soltanto la coscienza di ciò che si è, e la volontà precisa di esserlo, costituiscono il tratto interiore di un popolo maturo. Il 'fato del sangue' non è nulla se non è sostenuto da una volontà di destino che sappia interpretarlo.

Chamberlain "afferma ripetutamente che quando si è fatta scienza con tutte le regole e con tutta l'accuratezza possibile, resta fuori l'elemento più importante della scienza e del vero: la vita, la quale è sintesi unitiva, visione secondo l'aderenza al cosmo, simpatia con simpatia, energia con energia, vita con vita. Più che la scienza dei dati, vale l'intima simpatia unitiva: l'amore che rompe i confini tra essere e essere, e fa di un essere l'altro essere"[5]. Il neopaganesimo è dunque la scoperta dell'altro, del proprio simile, nel quale si specchia amplificata la propria unicità. Non rifiuto della scienza, pertanto, ma suo completamento nel senso di attribuire ai valori dello spiri-

storia e dalla coscienza cfr. *Cristianesimo e storia della religione* (1897), in *Lo storicismo tedesco*, a cura di P. Rossi, UTET, Torino 1977, ad esempio pagg. 823-824.

(4) G. Cogni, in *Il razzismo*, Bocca, Milano 1937, pag. 44, definisce Chamberlain "un figlio spirituale di Kant".

(5) G. Cogni, *Razzismo*, cit., pag. 43-44.

to la solidità concreta di un dato di natura. La celebrazione della
stirpe diviene in questo modo un tributo ai suoi valori spirituali, pro-
mananti dalle caratteristiche innate ed elaborate dalla volontà, dal
destino e dalla storia.

L'epoca del Secondo Reich conobbe un generalizzato fenomeno
di risveglio autocosciente da parte dell'identità popolare; sorsero al-
lora ambienti culturali che, al di sotto dell'ufficialità borghese e ac-
cademica, miope e tarda nei suoi avviluppi razionalisti, agitava il
fondale della memoria, riproponendosi da questo suo oscuro opera-
re il compimento di una sintesi coraggiosa: il 'naturalismo religioso'
così formulato intendeva andare alle radici della cultura e ricollegare
in questo modo la nuda essenza della stirpe al suo senso storico.

Celebrazioni del passato, della natura 'solare' del popolo, come
ad esempio le rinveniamo nel poeta Theodor Däubler, non sono solo
nostalgia delle origini: esse paiono adesso pretendere un futuro. "Il
culmine radioso, le luminose corone dei poli divennero ai miei occhi
il simbolo di una storia emanante da eventi interiori", scriveva Däu-
bler[6].

Uno spirito religioso, variamente interpretato secondo ispirazio-
ne, informa la volontà di creare una nuova cultura. La nuova reli-
gione civile che si andava formando era concepita come una miscela
di osservazione scientifica e di sensibilità interiore: l'animo del po-
polo, che racchiude la misteriosa voce della natura, assurge a ele-
mento inconscio.

Il neopaganesimo unifica scienza e ideale nel punto di contatto fra
il carattere atavico e genetico di un popolo e la sua estrazione co-
sciente, ottenuta secondo un sistema 'maieutico' di maturazione e di
crescente consapevolezza. Il subconscio, legato alle leggi della vita, e
l'autocoscienza di sè, producono il sentimento religioso panico e to-
talizzante che è la più tipica espressione della religiosità nordica.
Quello che Friedrich Jahn chiamava *Volkstum*, la radice animale e
divina insieme di un popolo, non è che una tappa sul cammino della
crescita spirituale[7].

(6) Th. Däubler, *Nordlicht* (Luce del Nord, 1921), in G. Bevilacqua, *Letteratura e società nel Secondo Reich*, Longanesi, Milano 1977, pag. 88.

(7) Su Friedrich Ludwig Jahn (1778-1848) cfr. P. Viereck, *Dai romantici a Hitler* (1941), Einaudi, Torino 1948, pagg. 79-105. Egli appare come un anticipatore della mistica popolare in seguito interpretata come religione civile dal nazionalsocialismo.

Da quel patrimonio comune che è la cultura innata, formata dai caratteri fisici, dalle esperienze, dai traumi atavici, dalle conoscenze, dalle predisposizioni, che tutti vanno a formare l'inconscio collettivo di cui parla C.G. Jung, prende vita adesso la consapevolezza di tutto ciò e l'elaborazione di questa consapevolezza all'interno di una compiuta *Weltanschauung*, che è ideologia e religiosità nello stesso momento. Scrive A. Tilgher: "Il neopaganesimo germanico è la religione della Vita, concepita come potenza impersonale e soprapersonale, Anima del Mondo che continuamente genera senza mai esaurirsi nelle sue creazioni. E basta questo per riconoscere in esso lo sbocco estremo del Romanticismo di marca tedesca che è essenzialmente una religione della Vita"[8].

Ma una religione della vita non è una religione della morte; i miti germanici, eroici e religiosi ad un tempo, pensano la rovina e la catastrofe gloriosa, ma soltanto come seme che fruttificherà un giorno, al levarsi della nuova alba di resurrezione, dando seguito alla stagione purificata e rigenerata del nuovo inizio. La morte, secondo la religione germanica, non è che il viatico per una vita migliore, vita terrena di coloro che sono rimasti, non solo vita eterna di chi ha compiuto il sacrificio di sè. La vita ultraterrena ha un suo posto racchiusa nella memoria popolare quale *pantheon* delle virtù individuali e collettive, eternità di valori imperituri.

La religiosità germanica si rivolge all'intima natura dell'uomo, è un colloquio con le sue profondità. "La vita religiosa non è concepita come fede in una credenza che si possa intellettualmente formulare in dogmi, ma come l'esperienza intima, più vissuta che espressa dell'unione e aderenza dell'uomo alla gigantesca Forza vitale ch percorre come un soffio vivificante le membra del gran Tutto e genera tutto quanto è in esso di vivo. Vivere religiosamente è sentirsi vivere in comunione col gran Tutto, meglio: con la Forza che dal di dentro muove e anima il gran Tutto, e che, se non è il mondo, non è senza il mondo, in cui si esprime e si realizza"[9]. Ma questa stessa forza che anima la natura e che stabilisce le sue leggi non rimane inattiva e sospesa nel nulla: essa crea, crea i popoli, le razze, le nazioni, assoluti che a loro volta generano una sensibilità religiosa relativa

(8) A. Tilgher, *Il neopaganesimo germanico* (1936), in *Mistiche nuove e mistiche antiche*, Bardi Editore, Roma 1946, pag. 96.

(9) A. Tilgher, *Il neopaganesimo germanico*, cit., ancora pag. 96.

e specifica: 'la razza è Dio in noi', così suona il principio cardinale del neopaganesimo.

Il compito storico dell'intellettualità neopagana in epoca guglielmina è consistito dunque nello sposare all'arcaica religiosità la concretezza del *hic et nunc*. Il razzismo spiritualista così formulato appare pertanto relativismo, coscienza delle diversificazioni e ossequio all'antico imperativo delfico *conosci te stesso*, in base al quale ogni popolo deve sentire l'orgoglio di diventare se stesso realizzandosi nella sfera spirituale, seguendo la propria natura, la propria cultura, il proprio sangue. È in questo senso che la simbolica della natura espressa da H.S. Chamberlain doveva andare incontro ad una "figurazione intuitiva e spontanea di un'esperienza cosmica generale, al contempo fisica e metafisica"[10].

Questo relativismo, anziché essere smentito, è ribadito da Chamberlain come un tratto che contraddistingue la tolleranza connaturata alla mentalità degli Ariani, in opposizione all'intolleranza, che è invece espressione culturale e storica tipica dell'ebraismo[11]. Il 'noi' divinizzato dal neopaganesimo non è l'indefinito e astratto numero infinitesimale, ma un'entità concreta che cade sotto gli occhi: è il *Genosse*, colui che vive accanto: egli non è un principio, ma un uomo in carne ed ossa, le cui radici sono intrecciate alle nostre. Quella che risorge è dunque eminentemente una religione comunitaria, l'espressione di un sentimento e di una sostanza, di una mistica e di un'anima collettive: non è la passione ascetica di un contemplante, ma il sangue vivo fatto di storia e d'impressione interiore, che crea la commozione religiosa nordica; e questa è il linguaggio culturale del popolo, la sua maniera di essere.

In questo modo, essere religiosi, secondo il mondo nordico, significa accettare ciò che la natura ha creato. La singola catena degli avi (*Ahnenkette*) che, generazione dopo generazione, secolo dopo secolo, ha trasmesso i caratteri spirituali e fisici di una stirpe, compie infine il suo completamento affidando all'erede la nozione di ciò che lo ha preceduto, il senso del rispetto e della devozione per il patrimonio morale che gli è stato affidato per il breve volgere della sua vita.

(10) Cit. in L. Poliakov, *Il mito ariano*, cit., pag. 345.

(11) Cfr. E. Nolte, *I tre volti del fascismo*, Sugar, Milano 1966, pag. 468: "Per questo condanna i principi tedeschi, che secondo lui erano quasi tutti dei malfattori, (e) biasima l'intolleranza come un tratto razziale ebraico".

Un bene prezioso da non disperdere nell'ignoranza ma da tutelare e da affidare, così riconsacrato, a coloro che verranno. Ogni uomo non è che un attimo tra il passato e il futuro. Egli ha un valore soltanto se è cosciente di questa sua collocazione, che rinnova in un breve spazio di tempo la medesima sacralità che è nell'attimo in cui si genera la vita. E qui è situato il senso dell'immortalità — completamente estraneo all'astrazione cristiana, basata unicamente sul cieco fideismo — come il neopaganesimo la concepiva. Immortalità come successione delle esistenze, come rinnovamento incessante di un principio vitale: "L'immortalità vera è la continuazione della razza, la catena delle vite, la conservazione di quella *Keimzelle* (cellula primitiva, capace di creare nuove vite, senza morire, per semplice scissione), onde si origina ogni individualità. Immortalità, dunque, universale. E resurrezione altrettanto universale. Il padre risorge nel figlio, l'albero nel seme, la notte nel giorno, l'inverno nella primavera. Eterno ritorno; eterna rivelazione"[12].

La cultura dell'ultimo Ottocento compie la sua missione nel fondere l'idealismo con la scienza nuova: gli insegnamenti dei Lamarck, dei Buffon, dei Mendel, dei Darwin vengono sposati alla poetica di Hölderlin, alle visioni di Nietzsche, alla volontà di Schopenhauer, tutto ripensando in nome di una nuova sintesi. Il senso religioso non aleggia nell'indeterminato: esso pulsa nelle tempie dell'uomo, quello vero, vivente, che soffre, spera, gioisce. Afferma H.S. Chamberlain: "Qui tocchiamo una delle conoscenze più profonde; siamo anzi sul punto di dischiudere il più riposto segreto di tutta la storia umana. Che l'uomo possa dirsi veramente uomo solo in relazione con gli uomini, questo lo vede ognuno. (...) Ma pochi sono fin qui giunti a vedere, che questo divenir uomini e questo venire alla luce dipende in certo grado da determinati fattori organici, fattori che nel passato sono stati soltanto avvertiti inconsciamente dall'istinto, ma che ora che, mediante l'accrescimento del sapere e l'educazione al pensare, gli elementi istintivi han perduto della loro forza, sarebbe nostro dovere di riconoscere coscientemente e di apprezzare. (...) C'è qui qualcosa che si può chiamare una legge sacra, la legge sacra dello svolgimento dell'uomo: una legge, in quanto si ritrova in tutta la natura; sacra, in quanto per l'uomo dipende assolutamente dalla sua

(12) G. Manacorda ("Sincerus"), *Il nuovo paganesimo germanico* (1935), Leonardo, Roma 1946, pagg. 46-47.

volontà, se vuol nobilitarsi o degenerare. Questa legge ci insegna a riconoscere l'elemento fisico come il fondamento di ogni nobiltà umana''[13].

Questo muovere verso l'uomo in tutta la sua sostanza — spirito e corpo, idea e realtà, simbolo e forma — è un atteggiamento in certo modo nuovo, ma è impossibile in tale contesto non riandare alle celebrazioni nietzschiane dell'uomo visto nella sua pura integrità, tremenda fusione d'istinto e d'intelletto, quale ''si può desumere da ogni sguardo rivolto agli dèi greci, questi specchiati riflessi di uomini aristocratici e signori di sé, nei quali la bestia che è nell'uomo si sentiva divinizzata e non dilaniava se stessa, non infuriava contro se stessa!''[14].

La religiosità onesta e conseguente, non avvinta all'arrogante ipocrisia della morale, ma unicamente devota alla vita, riconosce la scintilla divina in tutto l'uomo, e come tale recita un voto di accettazione: ''Se il nostro petto'', scrive H.S. Chamberlain, ''nasconde un elemento immortale, se noi uomini possiamo attingere col nostro pensiero qualcosa di trascendente che noi come ciechi andiamo tentando con mani piene di passione, senza poterlo mai raggiungere, se il nostro cuore è una lotta fra l'infinito e il finito, devono anche il nostro corpo, il nostro cervello, il nostro cuore, avere senza dubbio un'incommensurabile valore.

Per quanto possa essere elevato e difficile il sostrato delle cose, il mezzo per giungervi si trova soltanto per noi in questa nostra povera vita, e perciò anche il nostro fuggevole agire include un profondo e insopprimibile significato''[15].

Parole oneste, appunto, parole quasi umili, frutto di una consapevolezza non camuffata dall'inganno né dall'insinuazione. Chi ama la vita, chi considera sacra la vita, ama e considera sacro tutto di essa.

Il mediocre sentimento religioso egemone in Occidente è invece occultatore, obliquo, amante del doppio fondo: la sua morale rassomiglia a quella dell'assiduo carnivoro, che non sopporterebbe mai, però, di sapere come viene ucciso il vitello.

Il neopaganesimo raccoglie dall'insegnamento arcaico il culto per

(13) Cit. in G. Cogni, *Razzismo*, cit., pagg. 30-31.
(14) F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., pag. 107.
(15) Cit. in G. Cogni, *Razzismo*, cit., pag. 31.

la vita nel suo complesso, in tutti i suoi chiaroscuri: l'uomo è carne, sangue, muscoli, idee, speranze, passioni. Tutto è stato elargito da Madre Natura. "Richiamarsi al sangue", scriveva Giulio Cogni, "in questo senso profondamente culturale, vuol dire quindi rifarsi al pozzo profondo: all'origine della realtà civile che è sempre, diciamolo francamente, più o meno, nella terra e nella carne. Così chi intende il volto di una donna nordica intende tutta l'anima nordica"[16].

H.S. Chamberlain — ma con lui numerosi altri — è passato alla storia delle idee soprattutto in forza di certe sue estremizzazioni congetturali: Gesù era un ariano, figlio di Galilei, i quali a loro volta erano una razza aria circondata da stirpi semitiche; tutta la grande cultura universale è ariana; i Germani costituiscono il solo popolo razzialmente ancora non del tutto compromesso e conservano nella nobiltà del loro sangue il diritto al dominio, ecc.[17]. Date le piramidali speculazioni che sono state fatte a questo proposito, da parte di generazioni di mestatori, che hanno pescato i loro migliori argomenti nel torbido di una critica esclusivamente distruttiva e denigratoria, due parole di precisazione andranno spese. Il fatto deprecabile che da un'esigenza prettamente spirituale, da un'ansia di elevazione ai misteri del sovrannaturale, quali furono il paganesimo antico e la sua riscoperta moderna, concepita questa per lo più come chiave di liberazione da una dogmatica teologica opprimente e da un moralismo falso e mortificante, il fatto dunque che da un anelito religioso sia scaturito qualcosa di diverso, se pure tangenziale, cioè una forma di razzismo esclusivista che fu in seguito usato come leva di sollevamento per interessi nazionali, questo fatto non intacca né la sostanza né il valore del neopaganesimo, del quale importa qui porre in rilievo i connotati di rivolta religiosa pensata come riscatto della spiritualità dell'uomo e sua restituzione a determinate suggestioni interiori naturali, spontanee, innate, e non imposte da un certo numero di dottrinari.

(16) G. Cogni, *Razzismo*, cit., pag. 35.

(17 Per un riassunto critico della dottrina razzista di H.S. Chamberlain cfr. J. Evola, *Il mito del sangue* (1937), Edizioni di Ar, Padova 1978, pagg. 55-73. Lascia un po' perplessi il fatto che nessuno studioso di cultura popolare o di religioni abbia mai spiegato in termini convincenti la pratica cristiana e indù di rappresentare nelle iconologie devozionali le persone del Cristo e di Krishna con i caratteri dell'uomo di pelle bianca, dai lunghi capelli biondi e con espressivi occhi azzurri: l'inconscio popolare racchiude quindi un mistero di più.

In quanto secessione positivista dal neopaganesimo, il razzismo biologico, in cui caddero alcuni eruditi, oppure alcune parti del loro pensiero, va riguardato come tarda espressione dell'epoca scientista fine-ottocentesca, come una scheggia determinista andata a fecondare il nazionalismo giacobino: ciò che ne nacque, ad esempio il pangermanesimo a volte così ottusamente infatuato di sé, è una sorta di neoanimismo feticistico del tutto estraneo ai temi della presente rievocazione. Da autori e opere che precipitarono a tratti in questo pernicioso infantilismo, ci studieremo di estrarre la parte nobile e viva di un moto spirituale che fu — comunque lo si voglia giudicare — al centro della storia mondiale per circa un secolo. E se la stessa parola 'razzismo' è andata incontro ad un significato deteriore, ciò nondimeno la useremo serenamente, mancandone di più congrue. Ma il razzismo biologico e arrogante che si manifestò a tratti non può fare parte della storia di un movimento religioso tollerante e particolarista, profondamente mistico, capace di produrre commozione interiore in dotti intellettuali come in uomini semplici attraverso tutte le epoche. Vorremmo soltanto ricordare, per concludere la necessaria digressione, come sempre alle più generose passioni dello spirito si accompagnino virulenze ed estremizzazioni, alle quali non è bene riconoscere il diritto di offuscarne l'immagine, in quanto meri prodotti dell'occasionalità storica[18].

Un dato su cui vorremmo si soffermasse l'attenzione è che nel neopaganesimo non vanno ricercati elementi di originalità o di diversità, quanto, proprio al contrario, di continuità e di conferma nei confronti di quella tradizionale *philosophia naturalis* di cui abbiamo cercato di seguire le tracce. È in questo senso che va spesso letta la professione di fede cristiana in quanti, come lo stesso Chamberlain, si rappresentarono valori più propriamente pagani che cristiani in senso proprio. Si ha in questo caso un cristianesimo scremato della

(18) A chi pensasse di associare in qualche misura il neopaganesimo con la 'soluzione finale' consiglieremmo come efficace lettura comparativa il seguente testo, al fine di stabilire le giuste frontiere tra la nobiltà di un'idea religiosa e certe sue — vere o presunte — degradazioni: H. Ch. Lea, *Storia dell'intolleranza e della violenza legale* (1910), I Dioscuri, Genova 1989. La nota editoriale commenta: "Per chi voglia gettare uno sguardo retrospettivo su tutta questa lunga sequela di crudeltà e di ingiustizie, è veramente cosa che fa pena l'osservare come le comunità cristiane, in cui si ammetteva senza discutere la verità del Vangelo, furono precisamente quelle che elevarono a sistema la tortura, e ciò con una ferocia freddamente calcolatrice che è perfettamente ignota alle legislazioni dei popoli pagani dai quali la derivarono".

tipica armatura dottrinaria e affidato all'ispirazione che sgorga dai misteri della vita. "Secondo Chamberlain", afferma G.L. Mosse, "i germani erano tenuti insieme dal loro sangue comune, ma egli credeva anche in un cristianesimo germanico in tutto simile a quello di Wagner. Tanto per cominciare, Chamberlain fondava la sua teoria su Kant che, secondo la sua interpretazione, postulava un'essenza delle cose situata al di là della ragione e dell'esperienza. Questa essenza era la 'religione germanica', la quale permetteva infinite panoramiche sull'anima e serviva a tenere la scienza entro ristretti limiti ben definiti"[19].

Spesso il tentativo di liberare il cristianesimo dall'ipoteca ebraica diviene, nell'intellettualità dell'epoca guglielmina, una scelta obbligata tra religiosità organica e incorrotta da un lato e religione nichilista dall'altro, in una specie di sublimazione inconscia del cristianesimo stesso alle categorie del paganesimo. È tipico di questa impostazione il pensiero di Otto Weininger, per certi versi assai vicino a quello di H.S. Chamberlain, di cui ripete i timori nei confronti del giudaismo, veduto come perenne minaccia di alienazione pendente sulla civiltà occidentale. Scrive Weininger: "Ma di fronte al nuovo ebraismo si fa strada un nuovo cristiano; l'umanità aspetta impaziente il nuovo fondatore di religioni e la lotta tende alla conclusione decisiva come nell'anno uno. Ancora una volta l'umanità ha la possibilità di scegliere fra giudaismo e cristianesimo, tra affari e cultura, tra donna e uomo, tra specie e personalità, tra mancanza di valore e valore, tra vita terrena e vita superiore, tra il nulla e la divinità. Ecco i due poli: un terzo regno non esiste"[20].

Il compito è quello di sempre, ritornare al proprio originario quadro di valori differenziante, recuperare la coscienza della propria essenza particolare, solo in questo sforzo potendosi produrre quella realizzazione dell'anima collettiva che appare come la meta finale della nuova trasfigurazione dello spirito. Questo sforzo (*Streben*), eterna fase dinamica della *Sehnsucht*, l'aspirazione germanica all'autorealizzazione dell'anima collettiva, è da Weininger concepito come un porsi di fronte all'alterità, al contrario-da-sé, in un gioco di riflessi nei quali riconoscere se stessi. "L'importanza storica e il merito immenso del giudaismo", scriveva con sarcasmo Weininger,

(19) G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa*, Laterza, Bari 1980, pagg. 115-116.
(20) O. Weininger, *Sesso e carattere* (1903), Feltrinelli, Milano 1978, pag. 330.

''sta forse appunto nel condurre continuamente l'Ariano alla coscienza di se stesso, nell'ammonirlo a restare quello che è. Questa la gratitudine che l'Ariano deve all'Ebreo; per mezzo dell'Ebreo egli sa da che cosa deve guardarsi: dall'ebraismo quale possibilità in se stesso''[21]. La lucida lettura della propria natura appare il mezzo unico, attraverso il quale percorrere la lunga scala della realizzazione interiore di una stirpe. Se dunque riconoscere il carattere di un popolo significa proteggerne la diversità, allora il vincolo con le radici più lontane e inconscie si fa elemento di scissione tra ciò che è e ciò che deve essere. L'ebraismo fu sino dalle sue prime manifestazioni un culto continuo di sé, e tale rimase il cristianesimo ebraicizzato di San Paolo, se proprio l'apostolo rivendicava con chiarezza il suo rigido legame con l'ortodossia giudaica: ''Voi avete certamente sentito dire (...) come superavo nello zelo per la religione tutti i miei coetanei della mia stirpe per l'attaccamento fanatico alle tradizioni dei miei padri'' (Gal. 1, 14)[22].

Ma per Weininger l'ebraismo non è un elemento a sé stante, una religione o una mentalità esterne all'ariano; esso è un modo di essere, un pericoloso modo di essere, nel quale si nascondono l'intolleranza, il corrosivo nichilismo, l'aggressività. Nel caso dunque del giudaismo ''non si tratta per me di una razza o di un popolo e tanto meno di una confessione religiosa riconosciuta dalle leggi. Si deve ritenere il giudaismo'', continuava Weininger, ''quale una tendenza dello spirito, una costituzione psichica, possibile ad ognuno, che nell'ebraismo storico ha avuto solamente la sua realizzazione più grandiosa''[23].

La tentazione esclusivista è dunque atteggiamento presente nella natura umana, all'interno della quale essa presiede ai vizi dell'intolleranza e dell'oppressione interiore. Ebraismo come possibilità di caduta per chiunque, contrapposto alle antiche e venerabili qualità positive dell'uomo di tempra superiore, illuminato da saggezza allorquando percepisce che il principio unico e unificante deve essere indicazione religiosa, tensione al compimento, ma non legge dell'agire, date le infinite varietà in cui il mondo reale si compie.

(21) O. Weininger, *Sesso e carattere*, cit., pag. 307.
(22) In W. Schneemelcher, *Il cristianesimo delle origini*, Il Mulino, Bologna 1987, pag. 169.
(23) O. Weininger, *Sesso e carattere*, cit., pag. 305.

"Al limite", scriveva Adriano Tilgher a proposito del monoteismo semita, "Dio non solo non tollera nessun altro Dio accanto a sé, ma non tollera nessun'altra realtà, nemmeno il mondo, nemmeno l'uomo, e li degrada a mera parvenza, effimera e fuggitiva (...): ed è qui la ragione della eterna possibilità di rinascita del Paganesimo"(24). Il fatto che questa rinascita sia avvenuta in un'atmosfera coperta e a tratti soffocata dal pangermanesimo politico dà forse ragione dei timori di Weininger: il neopaganesimo diventa intollerante e aggressivo quando assume i caratteri dell'antisemitismo volgare, cioè quando diventa paradossalmente semita esso stesso. Assorbiti i tratti salienti dell'intransigenza ebraica, il neopaganesimo pagherà pesante tributo in idee ed immagine per questo suo connubio innaturale. Esso è stato dunque confuso col proprio contrario; legato al suo opposto, ne ha respirato il respiro: come il condannato medievale — quello che veniva legato vivo insieme ad un cadavere — il paganesimo si è consunto col suo contrario, assumendone infine su di sé tutte le colpe. E certamente, la colpa dell'intellettualità europea nazionalpopolare è stata di lasciare la rivolta neopagana in gestione ad un solo popolo, compiendo con ciò un vero atto di barbarie, secondo quanto Weininger stesso affermava: "La cultura potrebbe ricevere la sua definizione da un opposto concetto di 'barbarie', che designasse la totale noncuranza di ciò che altri, vissuti prima, hanno creato"(25). La noncuranza della tradizione: è certamente questo il punto in cui Weininger, e con lui tutti gli intellettuali tradizionalisti di questo periodo, giudica avvenuta la frattura col tempo presente. La cultura autentica è infatti quella che vive in sintonia con l'Ordine, secondo l'antica sapienza: "Poiché ciò che importa per l'uomo geniale è di essere in comunione cosciente con l'universo, anche nelle opere del genio dovrà essere visibile il pulsare della cosa in sé, il respiro dell'universo"(26).

C'è in questa ispirazione lo stesso battito d'ali di Nietzsche e della sua drammatica cerca di una religione del genio umano, che potesse accendere nell'uomo medesimo la scintilla della propria natura superiore: l'uomo deve da sé solo estrarre il divino dal proprio intimo, ed

(24) A. Tilgher, *Ritorno al politeismo* (1938), in *Mistiche nuove*, cit., pag. 81.

(25) O. Weininger, *Ultimi pensieri intorno alle cose supreme* (1903), Paganitas, Roma 1980, pag. 121.

(26) O. Weininger, *Ultimi pensieri*, cit., pag. 125.

elevarlo a nuova religiosità. A questo proposito, scrive bene Edmond Vermeil: "La nuova religione, alta cultura dello spirito, sarebbe stata un avvenimento fondamentale e Nietzsche favorendone la germinazione in seno alle profonde anime collettive, a quelle grandi personalità che congiungono le società alle realtà eterne, credeva non alla fine dell'Antichità ma a un nuovo ellenismo. Meditava sul 'peccato attivo' di Prometeo e proscriveva il 'peccato passivo' dei Semiti; in nome della sua religiosità, tutta energia ed eroismo, condannava il cristianesimo attuale"[27].

Il senso della religiosità nuova che si viene formando sulle tracce dell'antico paganesimo assorbe tutto quanto è umano, in una concezione che non esprime rottura ma continuità evidentissima con quanto i più nobili ingegni tedeschi avevano espresso in ogni epoca.

Se dunque H.S. Chamberlain parla di elemento 'fisico' quale magma vitale dal quale erompe la potenza rigenerata di una spiritualità ricondotta alle origini, in questa espressione non si colgono i segni di un brutale biologismo materialistico — come si è sempre imputato emotivamente alla scuola neopagana da parte degli storici ufficiali — quanto, al contrario, la precisa coscienza che un sentimento religioso trae vita dall'uomo e dalla natura, non cala in lui in grazia di una qualche problematica rivelazione, la quale è scuola, dottrina, dogma, ma non mai genuina ispirazione.

Dalle altezze verso le quali Nietzsche aveva trascinato la cultura tedesca si potevano adesso scorgere con facilità tutti i gradini della scala percorsa: il cammino non si era mai interrotto. Nietzsche lesse e conobbe autori come Paul de Lagarde e Julius Langbehn, assorbì l'ansia di nuova spiritualità che aleggiava sul 'piccolo' Reich, e fu uno dei cardini attorno a cui ruotò il neopaganesimo. Le parole del mistico Novalis: "Come può un uomo comprendere una cosa qualsiasi se non ne ha in sé il germe? Ciò che io sono destinato a capire deve svilupparsi organicamente in me; e ciò che io sembro imparare, è soltanto nutrimento, incitamento dell'organismo"[28] erano già risuonate come il segnale sicuro che la vera suggestione dello spirito parte da una volontà inconscia, il che è come dire da un istinto, un istinto creatore che fattosi varco attraverso le contraddizioni dell'essere, diviene infine elevata coscienza religiosa. L'eterno presente,

(27) E. Vermeil, *La Germania contemporanea*, Laterza, Bari 1956, pag. 159.
(28) Novalis, *Pòlline* (1798), SE, Milano 1989, pag. 15.

l'*ewige Gegenwart* in cui vive la spiritualità germanica, è il risultato dell'opera instancabile condotta in nome del mondo spirituale (*geistige Welt*), al quale si perviene estraendo dal mondo corporeo (*körperliche Welt*) la forza, la volontà, il fervore geniale che plasmano l'animo di un popolo: due mondi, due poli non disgiungibili se non al prezzo di alterare la natura con l'artificio. È questo un 'realismo mistico' che tende a produrre una concezione totale, nella quale la religione diviene espressione di civiltà.

È in questo senso che Chamberlain combina libertà tedesca e aspirazione, pure tedesca, verso la rigenerazione spirituale, ma che sia fonte concreta di una precisa realtà e non solo istanza morale errante nel campo indefinito dei valori assoluti. La religiosità liberata dal dogma, afferma Chamberlain, è un frutto della stirpe: "In ultima analisi la rinascita spirituale è opera della razza, in contrapposizione alla Chiesa Universale che è priva di coscienza razziale; essa è opera della germanica sete di sapere e dell'anelito tutto germanico verso la libertà"[29]. Si tratta dell'antica libertà religiosa propria del mondo indoeuropeo, un giorno soffocata dall'avvento rivoluzionatore del giudeo-cristianesimo. Sia il sapere che la morale sono divenuti luoghi d'incomprensione e di lacerazione solo all'indomani dell'affermazione cristiana. Scrive Chamberlain: "Come il giudaismo, così anche il cristianesimo sviluppatosi sotto l'influsso romano, postula come dogma fondamentale la creazione di un arbitrio illimitato; da qui l'antagonismo e l'eterna lotta fra la Chiesa e la scienza; nella cultura indiana questa lotta è sconosciuta, mentre in quella germanica è stata inculcata artificialmente. Allo stesso modo, fondamentale è il fatto che per gli antichi Germani — proprio come per gli Indiani e i Greci — la concezione morale non conosce l'esasperazione della lotta fra il bene e il male"[30].

L'eco di Nietzsche è qui presente con la forza di un presentimento, ed è nello sforzo neopagano di liberare il germanesimo dai suoi ceppi che si coglie l'orma dell'affanno nietzschiano inteso a restituire la Germania a se stessa, abbattendo tutte le sovrastrutture cattoliche, luterane, borghesi, moralistiche. Il grido anticristiano levato da Nietzsche diviene in Chamberlain un atto d'accusa contro l'intransi-

(29) H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (I fondamenti del diciannovesimo secolo, 1899), F. Bruckmann, München 1940, vol. I, pag. 375.
(30) H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen*, cit. vol. II, pag., 743.

genza ebraica e, parallelamente, un omaggio all'antica tolleranza pagana: "Nella loro religione i Semiti sono maniacali ed esclusivisti; Geova soltanto è il Dio degli ebrei, che soltanto lui riconoscono, mentre qualsiasi altra divinità viene considerata assolutamente fallace e priva della benché minima parte di verità; e se anche Allah non volesse essere soltanto il Dio degli arabi, ma di tutta l'umanità, ciò suonerebbe in egual modo come egoistico. Anche lui infatti nega alle altre deità una qualsiasi parte di veridicità e non basta riconoscerlo, per servirlo veramente occorre anche riconoscere in Maometto il suo profeta. Secondo la loro dottrina, i Semiti dovettero propendere verso l'intolleranza e il fanatismo, come anche verso una cieca dipendenza dalla legge religiosa. La tolleranza invece si manifesta nel più chiaro dei modi presso i popoli indogermanici; questa tolleranza scaturisce da una più vasta libertà di pensiero, che non si lega soltanto all'apparenza esteriore"[31].

Ma la vera e autentica religiosità, quale da sempre l'uomo nordico prova e persegue, non sorge dalla legge, che opprime lo spirito e avvilisce l'istinto, ma proprio dal semplice disporsi di fronte alle eterne leggi dell'essere. La natura, ma ancor più, la capacità d'immedesimarsi nella natura, e di viverne dall'interno l'afflato di elevazione, è l'unica via che è data all'uomo per giungere alla pienezza interiore. In ogni tempo, la cultura tedesca vide in questa istintiva tensione il segreto più veritiero e l'itinerario più alto per realizzare le pulsioni dello spirito. La Natura di Goethe, divina creazione, è la medesima in Chamberlain: "L'approfondimento dell'idea di Natura ha condotto senza dubbio ad interiorizzare il concetto dell'Io, e l'uno è scaturito dall'altro. L'approfondimento dell'idea di Natura non lo si può certo pensare come onnicomprensivo. Nello stesso momento in cui Kant terminava la sua *Ragion pura*, Goethe scriveva: 'Natura! Siamo circondati e rapiti da essa; tutti gli uomini sono in lei e lei in ognuno; anche la cosa più innaturale è essa stessa Natura, anche il più ottuso filisteo ha qualcosa del suo genio' "[32].

Tutto questo ingenera la concezione neopagana che la suggestione religiosa di fronte alla divinità della Natura altro non sia in realtà che trasfigurazione dell'umano nel divino.

(31) H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen*, cit., vol. I, pagg. 456-457.
(32) H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen*, cit., vol. II, pag. 1103.

Il neopaganesimo si configura pertanto — in forza di tali riconoscimenti — come un rovesciamento prometeico dell'escatologia cristiana, nel senso che come il cristianesimo fece di Dio un uomo, concependolo incarnato e essere vivente tra esseri viventi, così il neopaganesimo perviene ad una sorta di divinizzazione dell'uomo, proiettandone facoltà e intendimenti nel campo delle realizzazioni spirituali.

L'ispirazione neohegeliana

A questo proposito, crediamo si debba un attimo soffermarci sul fatto che la particolare forma di religiosità espressa dalla cultura tedesca nazionalpopolare di cui ci stiamo occupando appare senz'altro derivare i suoi strumenti concettuali dal pensiero religioso di Hegel, e che pertanto possa ben dirsi neohegeliana. La concezione religiosa di Hegel, sia quella giovanile che la matura, sebbene con tratti differenti, si affidava in misura determinante al riconoscimento di un'insorgenza spirituale umana giudicata non mediata, ma subitamente tratta dai valori interiori maturati dall'osservazione e dalla suggestione. Due categorie che Hegel poneva, nel senso di religione naturale e religione dell'individualità spirituale, al centro di quella che egli chiamava "religione determinata", cioè imposta dalla struttura — meglio: dalla natura stessa — dell'essere umano. È questo il momento in cui si attua il contatto tra le due metafisiche (la hegeliana e la neopagana), unificate, a nostro parere, dall'intendimento di verificare l'origine e il significato di ogni esperienza spirituale tra le pieghe della necessità trascendente, affatto discosta da ogni sorta di sofisticazione razionale.

Finora non è stata forse sottolineata con il dovuto rilievo la filiazione diretta dell'idealismo neopagano dallo hegelismo, soprattutto in riferimento alla valorizzazione del senso liberatorio attribuito da Hegel alla *Volksreligion*, la religione popolare[33], e al ruolo della polemica anticristiana, concepita come negazione della rivelazione e

(33) Cfr. G. de Ruggiero, *Hegel*, Laterza, Bari 1970, pag. 34: "Hegel ha avuto sempre una forte ripugnanza verso il monadismo della religione puramente soggettiva, dissociata dall'ambiente in cui l'individuo vive, priva dei legami col presente e col passato che esso gli offre (...). E vi contrappone la religione positiva con la ricchezza delle sue forme e tradizioni che creano

della trascendenza in senso giudaico, dalle quali discende in larghissima misura l'intera dogmatica del cristianesimo[34].

La religione naturale — che abbiamo visto essere la radice del paganesimo — era veduta da Hegel come la suprema manifestazione delle aspirazioni umane a ottenere la realizzazione spirituale, un atteggiamento che storicamente è precedente l'avvento della religione assoluta giudaica, e che costituisce un quadro di religiosità organica che coglie nell'uomo la completezza del suo essere: idea, quindi, ma anche corpo; spirito, ma anche legame indissolubile con le radici ontologiche che affondano nella natura. L'idea pura, il puro spirito non esistono, essi traggono alimento dall'uomo reale, immerso negli stati d'animo e negli automatismi psicologici che partono dal carattere originario, cioè dalla regione delle forze innate.

Da questi presupposti prende vita il concetto di religione popolare. Ciò che rende leggibili e assimilabili in un unico codice interpretativo le esigenze spirituali è dunque un sostrato inconscio — o preconscio — che coincide coi valori che contrassegnano una comunità.

Ogni luogo specifico in cui si anima e manifesta un carattere comunitario dà forma di conseguenza ad una sua propria e non altra concezione spirituale: siamo evidentemente all'antico *cuius regio eius religio*, un motto venerando che riassume assai bene la sostanza del particolarismo religioso proprio alla paganità di ogni epoca e luogo. La religione di ogni comunità popolare avente caratteri culturali ben distinguibili appare per di più come lo sforzo massimo compiuto dall'inconscio collettivo per liberare dalla ganga degli istinti inespressi la più evoluta e cosciente rappresentazione religiosa, la quale non di rado coincide col mito, divenendo infine compiuta religiosità di una stirpe padrona del proprio destino. Ogni popolo, ogni

una rete di fervidi consensi e di saldi legami intorno all'attività dell'individuo. (...) La comunità di una persona con le altre non deve essere considerata una privazione della vera libertà dell'individuo, ma un ampliamento di essa; quindi la più alta comunità è la più alta libertà". G. Lukàcs dedicò un capitolo del suo *La distruzione della ragione*, cit., al neohegelismo, senza per altro sottolinearne le valenze neopagane, ma solo le irrazionaliste. Solo a pag. 559 si accenna a come Dilthey riconoscesse a Hegel un periodo definito di "panteismo mistico".

(34) Hegel afferma che il Dio dell'Antico Testamento "rappresenta la più profonda scissione, poiché esclude ogni libera unione e autorizza soltanto la dominazione o la schiavitù". Si può dunque dire che secondo Hegel "il paganesimo era la religione degli uomini liberi e socialmente realizzati, il cristianesimo è la religione degli schiavi, condannati dal cesarismo a sognare una vita illusoria in un mondo diverso da quello reale": così K Papaiannou, *Hegel*, Sansoni, Firenze 1970, pagg. 33-34.

razza segue il suo modulo di valori, generato dall'incontro tra la potenza innata e il genio della stirpe: nasce così il *Volksgeist*, lo spirito del popolo, che alimenta e dà forma alla *Volksreligion*, la religione popolare. Ma ascoltiamo Hegel: "Nell'uomo il corpo è un ingrediente affermativo, altrettanto come l'anima e così concepita l'unità di ambedue è anche solamente unità naturale". È infatti l'unione profonda con la natura che rende l'uomo pagano elemento di armonia e non di scissione: "È il culto pagano che non ha bisogno di alcuna riconciliazione. All'individuo non occorre riconciliarsi assolutamente, poiché egli è, in modo immediato, uno con l'essenza. (...) Così nei pagani domina la coscienza della felicità che Dio è presso di loro come il Dio del popolo"[35].

La sostanza della metafisica religiosa hegeliana qui accennata è dunque prossima a quella della cultura neopagana dell'epoca a cavallo dei secoli XIX e XX. Sotto la cappa razionalista e dialettica, che costituisce l'obbligata sovrastruttura del sistema triadico di Hegel, si coglie con evidenza la nuda struttura della concezione religiosa del filosofo di Stoccarda. Egli, perseguendo una panoramica universale dell'ispirazione religiosa ed estetica che attinge al simbolo, dava figura alla lotta tra *forma* e *significato*, le due energie della creatività umana, e a questa dialettica spontanea attribuiva la capacità di generare quel *simbolismo del sublime* da lui rintracciato quando nella poetica indiana, quando nella statuaria greca, quando invece nei culti misterici egiziani. Hegel è molto spesso tentato dalla potenza simbolica propria del paganesimo antico, di cui percepiva il fascino contenuto in determinate attitudini, come ad esempio quella che vedeva "Dio nelle cose", alla maniera che fu anche della mistica tedesca e in specie di Angelo Silesio, direttamente richiamato proprio in questo senso da Hegel. L'idea del Tutto che agisce sullo spirito è continuamente in agguato, a scuotere le certezze religiose del filosofo. Egli appare infatti "un cristiano che ricerca la pace spirituale nella felice totalità del paganesimo"[36].

(35) G.W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione* (1831), Laterza, Bari 1983, vol. I, pagg. 238-239.

(36) K. Papaiannou, *Hegel*, cit., pag. 18. Per quanto attiene all'analisi hegeliana del simbolismo, cfr. *Estetica* (1836-'38), Einaudi, Torino 1977, ad es. pagg, 398, 409, 419 e seguenti. Sulla concezione hegeliana della religione come rappresentazione storicizzata dello spirito cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel* (1844), Mondadori, Milano 1974, pag. 121.

Partendo da Hegel, il neopaganesimo concepisce pertanto la religione naturale come ben distinta da quella 'naturalistica', tipica delle religioni etniche ancora immature, e la concepisce come attribuibile soltanto alle più evolute civiltà, in grado di esprimere e valorizzare la propria personalità. La religione della bellezza e del fato, come Hegel definiva il paganesimo greco-romano, si salda al fato del sangue idealizzato dai moderni neopagani come il momento in cui il determinismo della natura si arresta di fronte alla volontà di destino dei popoli creatori. "Il concetto della razza come organico slancio vitale", scrive Giulio Cogni, "(...) non è passiva natura, ma assoluto creatore di se stesso. E il determinismo delle leggi fisiche, al cui fato par richiamarsi anche il Chamberlain, non è quella cosa passiva e arida del determinismo matematico, caro ai materialisti positivi. Anche per il Chamberlain la legge di natura, che guida lo sviluppo delle razze umane, come quello delle razze animali, è pur sempre quella legge che i viventi stessi vogliono e che si creano in sostanza da se stessi"(37).

È per questo che il *telos*, il fine ultimo della spiritualità neopagana, non si colloca nella vaghezza di una eternità situata lontano dall'uomo, dispersa nei meandri della impalpabile trascendenza; come in Hegel, la vera religione si accompagna all'uomo nella sua immediatezza, né lo attende alla prova coi frutti ambigui della morale. Così H.S. Chamberlain riassume questa concezione: "La religione non è cosa da considerare in relazione a future ricompense o punizioni, bensì un fatto legato al presente, un addentrarsi dell'eternità nell'attimo presente"(38).

Lagarde e Langbehn: la mistica del popolo redento

Il fatto che la cultura positivista non abbia prodotto in Germania le scissioni e le contraddizioni che altrove lacerarono in modo grave la tradizione, può essere certamente visto come l'elemento che deter-

(37) G. Cogni, *Razzismo*, cit., pagg. 46-47.

(38) H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen*, cit., vol. II, pag. 1056. A proposito del paganesimo, Hegel aveva scritto: "Nel culto si rende onore a Dio ma questo diviene onore dell'uomo che fa valere per se stesso la coscienza del suo rapporto affermativo, della sua unità con gli dèi. L'uomo celebra così il suo proprio onore": *Lezioni*, cit., vol. II, pag. 348.

minò la possibilità di aggregare su un unico punto tutte le spinte intellettuali che intendevano sfuggire alla stretta dei tempi. La rinascita del paganesimo può essere dunque intesa come riorganizzazione del pensiero tradizionale, pervenuto al suo nuovo stadio senza soluzioni di continuità col passato, e anche come sua impostazione nel senso di attiva partecipazione al movimento delle idee allora in atto[39].

È così che spesso la ripresa delle idealità legate alla fede tedesca si trovava congegnata come un ritorno al cristianesimo originario, purificato, cioè, dall'interpretazione giudaica. Abbiamo già visto che questo accade in certa misura all'ultimo Wagner, oppure allo stesso H.S. Chamberlain. Questo cristianesimo per così dire nordicizzato trova un suo continuatore in Paul de Lagarde, altro esponente di quella intellettualità nazionalpopolare antiaccademica che raggiungerà in Langbehn ma soprattutto in Spengler i suoi vertici speculativi. L'elemento religioso è posto da Lagarde al centro del suo intendimento di rifondare lo spirito del *Volk* su nuove basi, al fine di liberare le genuine forze della religiosità comunitaria. Non è tanto nella mistica del sangue, quanto nei misteriosi processi dello sviluppo storico che Lagarde individuava la sostanza della spiritualità germanica. G.L. Mosse scrive infatti che "la storia era insomma, per Lagarde, l'espressione di uno spirito religioso che si manifestava mediante una continua rivelazione, la quale non andava però confusa con il misticismo individuale"[40].

La presenza di una rivelazione dello spirito, quando nella storia, quando nella natura, ma sempre concepita come fonte di rigenerazione della stirpe — un concetto presente anche in H.S. Chamberlain[41] — si accompagna in Lagarde all'auspicio per l'avvento di una nuova aristocrazia, pensata sospirando sul perduto modello della

(39) Sulla continuità del pensiero tradizionale tedesco si veda quando scrisse B. Giuliano, in *Latinità e germanesimo*, Zanichelli, Bologna 1941, pag. 111: "La cultura positivista in Germania non ha, come in Italia, opposto una netta e precisa negazione alla cultura del periodo anteriore, e quindi non ha segnato una precisa interruzione nella continuità della tradizione del pensiero nazionale".

(40) G.L. Mosse, *Le origini culturali*, cit., pag. 53.

(41) "La natura agisce sempre con inattesa saggezza: l'uomo non possiede nessun organo attraverso il quale egli possa ancora indovinare il senso di ciò che osserva, né la sua forma o la sua legge: gli è del tutto precluso. La scoperta è sempre rivelazione": *Die Grundlagen*, cit., vol. II, pag. 921.

feudalità medievale. Aristocrazia e nuova religione popolare, in ogni modo, sono da Lagarde sistemate in funzione della rigenerazione o redenzione del *Volk*. Anche quest'ultimo è un *topos* ricorrente nella cultura tradizionale tedesca, ma occorre menzionarlo non come semplice oggetto di una teorica legata ad un'epoca particolare, bensì proprio come un segno costante e connaturato alla spiritualità germanica. Ciò fu a suo tempo evidenziato anche da Guido Manacorda, nelle cui parole, al di là del sottile intento ironico e polemico, si rintraccia uno dei cardini della religione *völkisch*: "Razza, inconscio, eroismo: le vie della redenzione son tutte qui. E qui è, d'altronde, il punto cruciale del germanesimo. Di che cosa mai il germanesimo non si è volta volta fatto o sentito redentore? Non forse delle arti, della scienza, del pensiero, della religione? Non forse di se stesso, degli altri singoli, degli altri popoli, dell'umanità, della natura, del mondo intero? Redimere qualcuno o qualche cosa è, per il nordico germanico, ben più che una desiderata conquista: è una suprema necessità"[42].

Questa necessità redentoria, che trae origine dalle lontane speculazioni mitologiche sull'eterno ritorno, si ripresenta ogni volta che il *Volk* sembra smarrire i suoi caratteri, vittima di qualche congiura di epoche. È un impulso alla rigenerazione che avvertì assai profondamente anche Wagner[43], e che Lagarde rivive con la sensazione che, una volta compiuta questa riorganizzazione delle sue energie spirituali, il *Volk* sarebbe infine stato padrone del proprio destino: "Stando a Lagarde, l'uomo è figlio della volontà; e, una volta rivitalizzata dall'ispirazione religiosa dell'anima nazionalpatriottica, la volontà si sarebbe spietatamente tesa alla vittoria"[44].

Si tratta quindi, secondo Lagarde, di compiere una rieducazione spirituale del popolo, perseguendo con costante applicazione il fine ultimo di una *Nationale Religion*: "Senza Dio", afferma Lagarde, "non c'è educazione, perché senza ideale, senza vita eterna, senza responsabilità di fronte all'ultimo Giudice, non esiste educazione"[45].

La profonda *Sehnsucht* religiosa che sostanzia la proposta di rin-

(42) G. Manacorda, *La selva e il tempio*, cit., pag. 288.

(43) Cfr. H.S. Chamberlain, *Riccardo Wagner* (1895), Bocca, Milano 1947, cap. III, *La dottrina della rigenerazione*, pagg. 242 e segg.

(44) G.L. Mosse, *Le origini culturali*, cit., pag. 56.

(45) P. de Lagarde, *Nationale Religion*, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1934, pag. 12.

novamento interiore del popolo è tuttavia elemento cristiano soltanto esteriormente. Lagarde fa parte integrante della rinascenza neopagana proprio e specialmente per quel suo ritornare alla centralità della stirpe come luogo privilegiato in cui si manifesta la ripresa religiosa. Il dinamismo dello spirito così riconquistato porta dunque Lagarde a concepire una vera religione civile, nella quale non è difficile rinvenire le tracce sulle quali più tardi si muoverà il neopaganesimo nazionalsocialista: "La forte accentuazione della spiritualità, l'importanza predominante attribuita alla fede germanica come a un legame che tenesse uniti i singoli tedeschi nella struttura del *Volk* e collegasse questa con Dio"[46], è infatti per Lagarde il momento massimamente qualificante dell'intera sua visione religiosa.

Ma più interessante ancora di Lagarde, ai fini del nostro discorso, è il pensiero di Julius Langbehn, che presenta un respiro e una vastità di orizzonti culturali davvero sorprendente in un personalità tanto eccentrica, appartata, contraddistinta da una vita quasi ascetica, illuminata dal senso della missione e da qualcosa di molto simile al profetismo estatico. Qualcuno potrebbe avvicinarlo al nostro Alfredo Oriani: entrambi uomini schivi, estranei alla loro epoca, scossi nella loro solitudine da continui bagliori vaticinanti. Un dato che ci fa subito comprendere in quale misura il neopaganesimo dell'epoca guglielmina fosse estraneo allo spirito del militarismo burocratico prussiano, è l'avversione di Langbehn per la sovrapposizione operata dal prussianesimo nei confronti del vero mondo germanico tradizionale, obbligato anch'esso, in tal modo, a imboccare la strada della *innere Verfall*, la decadenza interiore. L'edificazione di un "imperialismo meccanizzato" da parte di Bismarck è giudicata una contraffazione dell'autentica *Deutschtum*, costretta anch'essa, a causa delle costrizioni politiche, economiche e militari della Prussia, a discendere i gradini della degenerazione.

Come più tardi farà anche F. Meinecke[47], Langbehn individuava nella industrializzazione scomposta e nella massificazione violenta i germi che corrodevano gli antichi caratteri del *Volk*: all'antica unità

(46) G.L. Mosse, *Le origini culturali*, cit., pag. 60.

(47) Cfr. F. Meinecke, *Cosmopolitismo e Stato nazionale*(1915), La Nuova Italia, Firenze 1975, ad esempio pag. 190 del II vol.: "Nel contrasto nuovo tra Germania agraria e Germania industriale, si ripeteva, in fondo, il vecchio antagonismo tra la Prussia e il resto della Germania".

spirituale della *Kulturnation* si era sostituita l'unità artefatta della *Staatsnation*, pullulante di mediocri disvalori borghesi e mercantili. Il punto di vista di Langbehn è altamente spiritualista, quasi mistico. Ciò non reca pregiudizio alla concretezza delle sue argomentazioni, ma anzi le dispone ad una analisi più distaccata e panoramica della situazione. Il "segnale della decadenza" è dato dall'avvenuta prussificazione del germanesimo: ciò che occorre fare, secondo Langbehn, sarà a questo punto spogliare lo spirito tedesco dalle incrostazioni dei tempi, al fine di ricondurlo ai suoi autentici valori.

Una volta superata la restrittiva coscienza dello Stato (*Staatsgefühl*), si riapriranno gli orizzonti della *Heimatsgefühl*, la coscienza della patria, segnati da tutti gli originari caratteri della razza. Viene così ridato un senso al "valore mistico del popolo inteso come privilegiato sacrario di tradizioni e dispensatore delle prerogative di razza"(48). Langbehn rinviene i segni inconfondibili della tradizione germanica nello spirito del popolo, i cui valori sacralizzati dalla fratellanza comunitaria assurgono alla dignità di un patrimonio culturale fondamentale; secondo la sua visione idealistica "il germanesimo puro è aristocrazia di sangue e di stile, che trova la sua diretta rispondenza nelle forme della vita associata"(49). Ma lo stile del germanesimo non è in fondo che la celebrazione dell'antico particolarismo pre-cristiano: la figura di Rembrandt è vista da Langbehn come un simbolo unitario delle virtù tedesche e come l'espressione visibile dei caratteri culturali germanici. Nel suo *Rembrandt come educatore*, pubblicato nel 1890, Langbehn così scriveva: "Tratti eminentissimi del carattere tedesco sono la musicalità e la lealtà, l'essere insieme 'barbaro' e mistico, fanciullesco e fiero; è soprattutto nel momento in cui egli vi fa onore nel campo artistico, che Rembrandt si rivela tedesco autentico. La fedeltà a se stessi, la fedeltà al piccolo natìo lembo di terra tedesca, la fedeltà al più vasto spirito vivente del popolo tedesco è insomma la pratica della più bella tra le virtù tedesche, la fedeltà pura e semplice, che Rembrandt ci può e ci deve insegnare

(48) Così V. Beonio-Brocchieri, *Studi sulla filosofia politica di Julius Langbehn*, in *Saggi critici di storia delle dottrine politiche*, Cappelli, Bologna 1931, pag. 16. Questo testo è stato ripubblicato nel dopoguerra, ma pesantemente manipolato, in ossequio alla nuova situazione politica sopravvenuta. È contenuto in *Cinque testimoni di Satana*, M. Boni Ed., Bologna 1976, pagg. 181-216.

(49) V. Beonio-Brocchieri, *Studi*, cit., pag. 15.

(...). Spirito individuale, spirito della schiatta progenitrice e spirito del popolo si associano e si esaltano a vicenda in quest'uomo; è questa trinità spirituale che lo rende così forte. Egli è Rembrandt, egli è un olandese, egli è un tedesco. Questa scala artistica ha però al suo culmine i concetti di origine e di unità del popolo; per questo non si darà mai una forma d'arte vincolante o valida universalmente, bensì sempre e dovunque solo una forma d'arte dal particolare contorno o relativamente valida; un'arte per l'intero genere umano, della quale si è pur parlato, è impossibile''[50].

L'arte s'innalza pertanto in Langbehn a più vasta categoria ideologica, divenendo l'archetipo mitico di una identità culturale che si riappropria della sua specifica tradizione di valori. È con questo significato che il sangue viene evocato come l'unità di misura sulla quale compulsare il ruolo di una cultura e di una civiltà nella storia. Langbehn ci appare, una volta di più, come un cantore del relativismo e del particolarismo della coscienza di sé. Ascoltiamolo: ''La personalità è il sangue. Si potrebbe anche dire che l'essere umano è una goccia di sangue che è cresciuta e che ha preso forma; l'uomo progredirà tanto più, quanto più resterà fedele a questa sua origine (...). Tutte le anime buone cantano le lodi del Signore; tutti i grandi artisti cantano le lodi dell'individualismo per mezzo delle loro opere. Raffaello e Rembrandt, Dante e Shakespeare, Spinoza e Bismarck annunciano all'unisono questa verità. Ciascuno di loro è grande solamente perché e in quanto era nel luogo in cui era, al quale apparteneva, nel quale era nato. La loro eccellenza spirituale si fonda solc su questo: essi erano 'nativi', e di uomini siffatti c'è ancora bisogno Come la politica tedesca ha bisogno di una goccia d'olio democratico, così l'arte tedesca ha bisogno di una goccia di sangue aristocratico. Quel sangue scorre nelle vene del contadino tedesco, del cittadino tedesco, del nobile tedesco, del principe tedesco, del tedesco in genere; quel sangue scorre in Rembrandt''[51].

Si è molto speculato in passato sulla tarda 'conversione' di Langbehn al cattolicesimo: il Manacorda, in particolare, affettò compiacimento per il suo ripudio del divenire perenne di derivazione nietzschiana e per le considerazioni negative stese da Langbehn a proposi-

(50) J. Langbehn, *Rembrandt als Erzieher* (Rembrandt come educatore, 1890), Hirschfeld, Leipzig 1891, pag. 26.
(51) J. Langbehn, *Rembrandt*, cit., pag. 227.

to del ‘titanismo’ vitalista. Ma una più aderente lettura anche delle opere successive al *Rembrandt* ci rivela come l’interpretazione langbehniana del cristianesimo non si discosti da quel ‘cristianesimo tedesco’ che fu in molti casi un neopaganesimo riformato o, altrove, un neopaganesimo inconscio.

Il rifiuto dell’egualitarismo partorito dalle intellettualizzazioni ‘ottantanoviste’, inoltre, permane in Langbehn intatto anche nella sua ultima stagione di pensiero. In *Lo spirito del tutto* egli esprime una serrata requisitoria contro la “mezza cultura” liberale e rivoluzionaria: “La mezza cultura, l’ateismo generale, il culto pubblico della Ragione, datano dall’inizio della rivoluzione francese, 1789. Il tramonto della nazionalità data da questo anno. Il dominio mondiale dell’affare data da questo anno. La rottura con la grande tradizione data da questo anno. L’eguaglianza assoluta degli uomini, senza gerarchia di valori, questa menzogna fra tutte le menzogne, data da questo anno. Un liberalismo, che predica libertà ed è tirannide, data da questo anno. Tutti questi elementi possono, in ultima analisi, ricondursi alla mezza cultura”[52]. Anche la concezione, fondamentale in Langbehn, secondo cui i caratteri originari del popolo costituisco-
’o un patrimonio prezioso e irrinunciabile, trova qui la conferma;
scitare “i migliori istinti del popolo” significa opporre alla deca-
nza in atto un mondo che nonostante tutto appare ancora come
unica riserva degli antichi valori[53].

E anche nell’ultimo Langbehn compare il richiamo ad una nuova aristocrazia che, interprete di quella che egli definisce “gerarchia degli spiriti”, sappia costruire il nuovo modello comunitario, fondato sulla distinzione e su una struttura spirituale ancora in grado di permanere eretta sotto la sferza dei tempi. La tempra suscitatrice di Langbehn lancia quindi la sua antica profezia: “L’aristocrazia del sangue e del sentimento deve innanzi tutto riunirsi (...). Gruppi scelti di uomini dotati di sani sentimenti professeranno un’attiva nobiltà di sentire e opereranno in conformità di essa, dovranno lottare per

(52) J. Langbehn, *Lo spirito del tutto* (1906), Morcelliana, Brescia 1934, pagg. 22-23.
(53) “Nell’elemento contadinesco sta la riserva della forza nazionale (...) i migliori istinti del popolo genuino sussistono ancora effettivamente, nonostante la vile incrostazione che presentemente vi è sovrapposta. Bisogna richiamare i più nobili istinti del popolo, porger loro nuove armi (...). Forza germinativa è la vera intima essenza sia del fanciullo che del popolo. Infantile e popolare al tempo stesso è l’ingegno naturale dell’uomo non pervertito...”; J. Langbehn, *Lo spirito...*, op. cit., pagg. 54-56.

essa contro le forze disgregatrici, che oggi dominano la nostra civiltà. Bisogna creare tali schiere. Soltanto una stretta coesione può valere contro la disgregazione''[54].

La differenziazione è l'elemento che Langbehn giudica primario per catalizzare tutte le energie ancora incorrotte e disporle a difesa della tradizione, in ossequio ad un principio riformatore, quasi evolutivo, che egli giudica necessario all'intelligenza dei mali della sua epoca: ''Riformare vuol dire chiarificare e chiarificare vuol dire distinguere e distinguere è la mia vocazione''[55], proclama affidando infine, e di nuovo, ai valori di una pura religiosità il compito di plasmare l'uomo nuovo. E qui si torna a quel cristianesimo germanico più volte menzionato anche altrove, e che costituì spesso l'àncora di salvezza cui gli interpreti dello spirito tedesco si aggrapparono, nel tentativo di estrarre dal popolo le sue più riposte energie interiori.

È un cristianesimo gerarchico, attivo, virile, disciplinato sull'antica eticità germanica, è il cristianesimo mitico dello *Heliand*, lontano, molto lontano dalla scrosciante verbosità teologica espressa dal moralismo degli apologisti o dei Padri o degli scolastici, e molto lontano anche dall'egualitarismo del moderno cattolicesimo sociale. ''Principe e seguito'', scrive Langbehn, ''principe qui preso nel senso letterale di primo, di primissimo, ecco la base organizzativa dell'antico germanesimo e del cristianesimo. Si paragoni il seguito dell'antica Germania e il feudalesimo medievale fondato sulla fedeltà e sul carattere, con la chiamata di Cristo ai suoi futuri apostoli: 'seguitemi'. Contro una illimitata eguaglianza si può citare una più ampia sentenza di Gesù ai suoi discepoli: non siete voi che mi avete eletto, ma sono io che ho eletto voi''[56]. Langbehn vede dunque nel cristianesimo la ripetizione di antichi caratteri germanici: egli celebra nei santi la mistica grandezza degli eroi, e vede nella Chiesa l'organizzazione sacrale fondata sulla tradizione, unico vestigio spirituale da opporre alla decadenza.

Un'impostazione, questa, che ebbe altri seguaci, in Germania e fuori, e che tuttavia sembra dare privilegio alle caratteristiche del germanesimo eterno piuttosto che a quelle della sovversione egualitaria e antivitale: non si rintracciano in Langbehn i segni del senile

(54) J. Langbehn, *Lo spirito*, cit., pag. 103.
(55) J. Langbehn, *Lo spirito*, cit., pag. 107.
(56) J. Langbehn, *Lo spirito*, cit., pag. 269.

cedimento sentimentale ad una religiosità passivante e rinunciataria, di mera presa emozionale, come a volte si ebbe in casi di passaggio dal neopaganesimo giovanile alla crisi di conversione dell'età tarda (si pensi in proposito alla parabola esistenziale del nostro Giovanni Papini). La spiritualità di Langbehn, al di là di alcune parole, rimane sino in fondo una fede germanica e neopagana.

Sacralità del sangue

Ha dunque rinnovata accoglienza in Langbehn una vera mistica del sangue, intesa nel senso di una sacralizzazione della tradizione e della comunità di spirito e di suolo che la esprime: il popolo. A questo proposito sarà utile una breve ma indicativa parentesi. Soprattutto a causa di volgari contraffazioni che sono state fatte intorno al 'mito del sangue' — particolarmente a proposito della sua teorizzazione durante il Terzo Reich — si è ingenerato un po' ovunque l'ingannevole luogo comune che ciò sottintendesse materialismo, biologismo e quant'altro di spregevole sia possibile immaginare. Ma il concetto di sangue è stato sempre e ovunque associato a significati superiori, non materiali ma legati alla trascendenza e al valore metafisico che una comunità di popolo si dà e in cui si riconosce. Valori dello spirito, religiosi anzi in senso proprio. Le società primitive ancora non padrone della storia[57], come le più elevate civiltà di ogni latitudine hanno sempre visto nel sangue il simbolo perfetto della realizzazione spirituale, simbolo di elevazione collettiva che racchiude il mistero della natura e della stirpe[58].

Il sangue, come il corpo, come il seme che trasmette la vita, è spesso allegoria di unione mistica tra l'uomo e la divinità. Così, in Oriente, il tantrismo celebra l'unità di spirito e di corpo come il momento in cui si realizza la pienezza dell'Essere: "Noi siamo col nostro corpo, la no-

(57) Cfr. ad esempio V. Turner, *La foresta dei simboli*, Morcelliana, Brescia 1976, pag. 422, dove si riferisce sui rituali legati al sangue presso le popolazioni Ndembu dello Zambia. Sui riti di sangue nelle popolazioni primitive si veda anche E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., pagg. 335 e segg. Cfr. anche E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1987, pagg. 338 e segg., dove si tratta dei riti di sangue legati all'idea del "succo della vita" e consumati a scopi religiosi dalle più diverse culture.

(58) Si ricorderà il sottinteso quasi religioso che d'Annunzio attribuì alle "forze misteriose del popolo", cui riservò la decima corporazione della Carta del Carnaro, quella priva di nome.

stra parola e la nostra mente, semplicemente così; è proprio tentando di dimostrare che l'Essere deriva da qualcos'altro, cercando un fondamento o una radice, che perdiamo il nostro Essere e, attribuendoci qualche tipo particolare di essere, arriviamo a dubitare di noi stessi''[59]. Tutto deriva e prende vita, nel senso materiale come in quello spirituale, dagli elementi della natura che regolano per legge divina l'ordine delle cose: ''Sappi, o figlio di Kunti, che tutte le specie di vita hanno origine in seno alla natura materiale e Io ne sono il Padre, che dà il seme'', ammonisce Krishna nella *Bhagavad-Gita*[60].

Ma una vera ossessione per la difesa della razza e per il divieto di disperdere il seme e il sangue è soprattutto nel *Talmud*, cui fa eco il Codice ebraico di Quaro: ''Ogni uomo deve sposare una moglie per generare figli e colui che manca a questo dovere è come uno che sparga sangue''[61]. Secondo la *Bibbia*, inoltre, Mosé, durante il rito preparatorio alla lettura pubblica della Legge trasmessagli da Jahveh, cosparge l'altare di sangue sacrificale, bagnandone con atto magico-iniziatico anche gli astanti. Il rituale propiziatorio è qui al suo punto culminante: ''Allora Mosé prese il sangue e ne asperse il popolo dicendo: Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi'' (*Esodo* 24. 3-8).

Ed è con un significato diverso da questa eugenetica e da questa taumaturgia giudaiche, più vicino al supremo stadio di una iniziazione simbolica, che si ha l'idea di cuore, insieme fisica e metafisica, quale la concepisce il sufismo islamico: ''Essendo il centro del corpo, il cuore può essere considerato come trascendente il corpo stesso, sebbene la sua sostanza sia anch'essa costituita di carne e di sangue''[62].

Il concetto di una conquista dell'immortalità attraverso il sacrificio di sangue è presente nell'*Avesta* e nel rituale mithraico di Haoma, il quale rivela rassomiglianze sorprendenti con l'Eucarestia cristiana; nei due casi si ripete incruentemente il simbolismo sacramen-

(59) H.V. Günther, *La concezione tantrica della vita*, Ubaldini, Roma 1975, pag. 135.

(60) *Bhagavad-Gita*, Bhaktivedanta Book Trust, Roma 1977, pag. 285.

(61) V. Turner *La foresta dei simboli*, cit., pag. 69. Per quanto riguarda le virtù balsamiche ed esorcizzanti attribuite dagli Ebrei al sangue cfr. ad esempio *Dizionario enciclopedico della Bibbia e del mondo biblico*, Massimo, Milano 1986, pag. 284: ''La notte dell'esodo dall'Egitto, gli stipiti e gli architravi delle porte furono bagnati col sangue di un agnello, affinché l'angelo sterminatore passasse oltre''.

(62) M. Lings, *Che cos'è il sufismo*, Ed. Mediterranee, Roma 1978, pag. 46.

tale del sacrificio divino, del suo irrorare di sangue l'aspirazione umana alla redenzione[63].

L'antichità germanica, come tutte le società tradizionali, conobbe anch'essa queste tematiche. Il sangue era ritenuto il più nobile tra gli elementi, il luogo misterioso cui si rimetteva la sacra facoltà di sublimare i momenti esistenziali più rappresentativi. Era il sangue che conferiva dignità veneranda a determinati rapporti umani, elevandoli in tal modo ad una sfera superiore. È infatti un patto di sangue quello che stringono Siegfried e Gunther: "*Blut-Bruderschaft schwöre ein Eid!* Fratellanza di sangue stringa l'impegno!", afferma Siegfried; e continua: "Vivido sangue / di vita fiorente / nella bevanda ho stillato". Gli risponde Gunther: "Con fraterno calore / qui mescolato / fiorisce il sangue in bevanda". Infine i due eroi pronunciano insieme il giuramento sacro:

"Fede io brindo all'amico:
lieta e libera
sorga dall'alleanza
la fratellanza del sangue!"[64]

e pure insieme infrangono le coppe, sicuri di avere in tal modo affidato il loro più geloso patrimonio, l'onore, al più elevato dei simboli, il sangue. Cerimoniali barbarici, feticismi ancestrali, o forse idolatrie superstiziose? Crediamo proprio che non si tratti di nulla di tutto questo se anche, e diremmo soprattutto, nel cristianesimo il mito del corpo e del sangue non è figura secondaria ma centrale dell'intera escatologia salvifica di quella religione.

L'evangelista Luca riferisce la scena eucaristica, quando, nell'ultima cena, Cristo consacra il corpo e il sangue suoi e — si noti — li distribuisce alla comunità di cui è parte, ripetendo simbolicamente primordiali riti 'teofagici' associati all'idea del 'sacro festino': "Poi prese il pane, rese grazie, lo spezzò e lo diede loro dicendo: Questo è il mio corpo, che vien dato per voi; fate ciò in mia memoria. E così fece col calice; dopo aver cenato, disse: Questo calice è il nuovo patto nel sangue mio, il quale è versato per voi" (Luca, 22, 17-23).

(63) Si veda in proposito R.C. Zaehner, *Il libro del consiglio di Zarathustra*, Ubaldini, Roma 1976, pagg. 93-94.
(64) R. Wagner, *Il crepuscolo degli dèi*, cit., pagg. 86-89.

Un sacro patto di sangue, dunque, nel quale si ha al tempo stesso il tradizionale coinvolgimento della comunità nella simbolica sacrale e iniziatica, proprio come nella liturgia ebraica sopra ricordata. Il mistero eucaristico è certo tra i fondamenti della rivelazione cristiana ed è indubbio che si tratti di un mistero del sangue. Il passaggio del sangue dallo stato d'imperfetta natura a quello 'sottile', in senso esoterico, è presente anche nella liturgia gnostica, dove si concepisce il corpo e il sangue di Cristo in chiave di Specie tangibile, ma al tempo stesso come mezzo di trasmutazione e di grazia, non dissimile dallo stesso Battesimo di Sangue e da altri stadi dell'iniziazione gnostica cristiana[65]. E anche dal paganesimo germanico, sia l'antico che il moderno, il sangue viene considerato in questo stesso modo, non tanto di per sé, quanto come simbolo di valori interiori e trascendenti.

Il culto del Preziosissimo Sangue come quello del Sacro Cuore di Gesù, oppure del Corpo del Signore (*Corpus Domini*), come anche quello delle stigmate dei santi o delle ferite del Cristo, sono tutti elementi iconologici e argomenti di fede fondamentali nella religione cristiana[66]. Sin dalle origini, il cristianesimo conobbe e compose in dottrina questi particolari momenti di devozione, e spesso anzi ne fece motivo di riaffermazione della propria esclusività e superiorità morale nei confronti del mondo pagano. Fu il caso di Tertulliano (II sec.), il quale vedeva la persecuzione come l'atto in cui i cristiani, attraverso lo spargimento del loro sangue, avrebbero garantito metaforicamente e concretamente la futura vittoria della loro religione. Al sangue si attribuivano qualità trascendenti e miracolose: "Quanti più ne mietete, tanti più diventiamo. Seme è il sangue dei cristiani!" proclamava Tertulliano nel suo *Apologeticum*[67], nel quale egli disegnava il suo progetto di una Chiesa militante. Gli esempi potrebbero

(65) Cfr. P.M. Virio, *La gnosi*, Ed. Sophia, Roma, s.d., pagg. 250-253.

(66) Sulla mistica del sangue di Gesù si veda I. Giordani, *Il sangue di Cristo*, Morcelliana, Brescia 1940. Cfr. inoltre K. Rahner, *La devozione al Sacro Cuore*, Edizioni Paoline, Catania 1977. Di questo testo si fa menzione in P. Di Vona, *Evola e Guénon. Tradizione e civiltà*, Soc. Ed. Napoletana, Napoli 1985, pag. 149, nota 10, dove si riferisce sulla devozione a questo particolare simbolo di salvezza. Esemplare della mistica cristiana del sangue è l'introvabile opuscolo anonimo *L'ora di adorazione al sangue preziosissimo di Gesù Cristo*, Tip. F.lli Pallotta, Roma 1855, in cui, col conforto dell'*imprimatur* pontificio, si esortano i fedeli ad avere "stima grande" del sangue divino, visto come "Balsamo di salute e di grazia... *Sanguis Jesu Christi emundat*" (pag. 25).

(67) Tertulliano, *Seme di sangue*, Morcelliana, Brescia 1935, pag. 214.

essere innumerevoli. Basterà qui fare un cenno al pensiero di Santa Caterina da Siena, nella cui riflessione religiosa la concezione mistica del sangue ascende a vette assai prossime all'inebriato abbandono. L'unica salvezza, afferma Caterina Benincasa, è nel sangue del Salvatore: "Chi non beve del suo sangue affonda nelle acque scorrenti della colpa. È questione di vita o di morte. L'unica salvezza contro l'acqua del peccato è il fuoco del sangue". Ma il sangue non è visto come fine a se stesso: deve essere comunicato, cioè trasmesso. Vorremmo si tornasse mentalmente su questo dato, che è importante per capire il senso comunitario affidato dal cristianesimo, quello devozionale e non dogmatico, al concetto di sangue, in maniera non dissimile a quella del germanesimo, per il quale la sostanza del *Volk* è una vera mistica trascendente.

Caterina ricorda infatti al papa la sua missione di dispensatore del sangue di Cristo a tutta la comunità dei credenti: "È a questo sangue che la Vostra santità deve fare particolarmente attenzione. È affidato alle Vostre mani e Voi lo distribuite"(68). Non c'è miglior modo, per riassumere in poche frasi il concetto cristiano originario di equivalenza e interdipendenza tra materia e spirito, corpo e anima, che lasciar parlare un'ultima volta Caterina: "Annegatevi nel sangue di Cristo crocifisso; bagnatevi nel sangue: saziatevi di sangue; inebriatevi di sangue; vestitevi di sangue; doletevi di voi nel sangue; rallegratevi nel sangue: crescete e fortificatevi nel sangue; perdete la debilezza e cechità nel sangue dello immacolato Agnello; e col lume correte come virile cavaliero, a cercare l'onore di Dio, il bene della santa Chiesa e la salute dell'anime nel sangue. Altro non vi dico"(69).

Nella letteratura pagana come in quella neopagana, e compresa la nazionalsocialista, si ricercherebbero invano riferimenti alle virtù sacre e trascendenti del sangue, esposti in condizione di così pronunciata febbre estatica: è un dato da gettare tra le idee sbilenche di quegli esegeti e teologi cattolici che hanno spento nella dogmatica fredda e vuota e nel moralismo untuoso il sacro fuoco che animava i nostri più grandi santi medievali. Quei moralisti hanno spesso irriso il neopaganesimo come infatuazione materialistica, dimenticando o

(68) Le due citazioni da B. Gertz, *La critica profetica di Caterina da Siena*, in *Rassegna del Centro Studi Cateriniani di Siena*, luglio-ottobre 1989, n. 4, pagg. 9-10.

(69) S. Caterina da Siena, *Epistolario*, Edizioni Paoline, Roma 1979, Lettera n. 333, pag. 1333.

nascondendo la potenza mistica che sale da pagine come queste di Caterina da Siena, una donna straordinaria nella quale si ritrova pulsante l'antico fervore pagano per tutti i doni concreti elargitici dalla natura, doni sacri, che ci vengono da Dio.

Il mito neopagano del sangue non è dunque un elemento notturno e terrifico, magari emerso chissà come dalle oscure segrete del mondo nordico, se anche in molte altre religioni e tradizioni esso compare in maniera affine nella specie di sostanza mistica racchiudente simbolismi di liberazione e di redenzione. La demonizzazione che è stata fatta a proposito del mito germanico del sangue è con ogni evidenza una mistificazione polemica ad uso politico e ideologico, e si riduce a semplice falsificazione allorquando sottace o misconosce la presenza di un analogo mito all'interno di religioni misteriche, basate cioè sull'accettazione fideistica del mistero, come nel caso dello stesso cristianesimo.

Il mistero del corpo e del sangue di Cristo abbiamo visto non essere accessorio superfluo della religione cristiana: esso è al contrario il centro stesso della rivelazione divina, veduta come epifenomeno attorno al quale ruota tutta la dottrina della salvazione. Non considerare o considerare distrattamente questo fatto, è indice di cattiva disposizione nei confronti della verità e di assoggettamento psicologico a meccanismi di colpevolizzazione dell'*altro*, al fine di sgravare la propria coscienza per caricare l'altrui. Questi atteggiamenti di *transfert* negativo non tengono conto evidentemente della potenza religiosa del mito. Il quale è sempre mito collettivo, poiché si riallaccia alla facoltà insita negli agglomerati umani di ogni specie di proiettare sull'immagine fantastica tutte le proprie aspettative di natura trascendente. Nietzsche stesso ebbe ben chiaro questo significato comunitario del mito, e ne sottolineò più volte la necessarietà[70].

Per questo suo aspetto d'insorgenza naturale e innata dalle virtù mitopoietiche e religiose del popolo, il mito del sangue presenta pertanto tutti i connotati del relativismo: esso non veicola una legge universale ma, in quanto espressione dell'anima particolare di ogni singola stirpe, rappresenta il valore circoscritto al popolo di cui è parte integrante. Il mito del sangue appare da tutto ciò come serena glori-

(70) Si veda ad esempio H.S. Chamberlain, *Riccardo Wagner*, cit., pag. 560: "Come rileva molto giustamente Nietzsche: Wagner stesso 'pensa mediante processi sensitivi e visivi, non per concetti, vale a dire, pensa miticamente, come ha sempre pensato il popolo' ".

ficazione della vita e gioiosa esaltazione delle sue intime forze; il san-
gue nasconde l'enigma della vita; nel sangue è la vita stessa, ed en-
trambi traggono il loro valore sacro dalla profonda connessione con
l'origine divina del creato. Questo hanno sentito le più semplici co-
me le più mature religioni di ogni epoca e luogo, contraddicendo
perciò recisamente l'interpretazione odierna che ha inteso attribuire
senza distinzioni ad un simbolo di elevazione interiore significati di
superstizione e di materialità che invece ci sembrano appartenere
piuttosto ad altri messaggi, questi sì tellurici e subliminali, presenti
nella morente società occidentale dei nostri giorni.

Come vedremo a suo tempo, il neopaganesimo nazionalsocialista
si riferirà direttamente al mito del sangue sviluppato all'epoca del
Secondo Reich, concependolo nei suoi migliori teorici come una
energetica simbologia collettiva e mobilitatoria, una religione civile
cioè, e come un elemento fondamentale della trasfigurata spiritualità
germanica. Le cadute di tono si ebbero, come si ebbero volgarizza-
zioni biologizzanti: ma vedremo che anche queste sono per lo più da
ricondurre a intendimenti ideali e non furono che in ben scarsa misu-
ra il frutto di esaltazioni materialistiche, e che comunque anche que-
ste ultime sono in parte spiegabili come atteggiamenti psicologica-
mente plausibili nel quadro generale dell'epoca e delle pesanti pres-
sioni mentali da essa scatenate.

Tornando ora a Langbehn, noteremo che anche nel suo pensiero,
come già nell'antico paganesimo e in seguito in Wagner o in H.S.
Chamberlain, ma soprattutto in Nietzsche: si ricordi il paragrafo
von der Erlösung, della redenzione, nello *Zarathustra*, la redenzione
spirituale del popolo, da ottenersi col concorso del mito della stirpe e
del sangue, non è intesa come riscatto dalla colpa, quasi fosse un re-
dimersi dal peccato — giacché colpa e peccato sono concetti morali
estranei al paganesimo — bensì come un superamento della semplice
e imperfetta condizione umana per dare accesso alla più elevata sfera
del super-umano, in un tentativo diremmo prometeico di creare sem-
pre più evoluti stadi di realizzazione spirituale: ciò che Beonio-
Brocchieri, proprio a proposito di Langbehn, definiva "una visione
apocalittica di redenzione"[71].

L'impostazione culturale di Langbehn è direttamente ricollegabile

(71) V. Beonio-Brocchieri, *Studi*, cit., pag. 21.

al pensiero dell'idealismo romantico, col quale ha in comune la medesima visione organica dell'esistenza e del mondo. Si tratta di concepire tutte le contraddizioni interne all'agire e al pensare come riconducibili ad una sintesi unitaria, l'ordine superiore sul quale è misurato l'universo. Langbehn concepisce sia la creazione che gli ordinamenti associativi umani nel senso di espressioni di una coscienza artistica, che si afferma soprattutto nel suo riflettere la dimensione divina. Il fatto che Langbehn prendesse a modello Rembrandt per dare una figurazione concreta al suo pensiero, indica il valore centrale che secondo lui il modello di creatività artistica ricopre, come archetipo ideale della società organica fondata sul popolo e sulla razza dello spirito.

È una concezione che ripete un po' il classico 'Stato come opera d'arte', e in questo richiama alla mente le idee di Jakob Burckhardt, assai sensibile anch'egli ai variegati processi di ritorno alla cultura pagana ricorrenti nell'epoca del Rinascimento, e inoltre profondamente cosciente che i fenomeni di crescita culturale sono in stretta relazione con l'eredità tradizionale di una stirpe. "La cultura", aveva scritto Burckhardt molti anni prima di Langbehn, "è il processo dai mille aspetti col quale l'attività elementare ed ingenua della razza si trasforma in sapere riflesso e sbocca al suo stadio più alto (...). Le grandi culture si riconoscono dalla loro possibilità di rinascita. Un dato popolo riacquisterà parzialmente una cultura più antica quasi per un certo diritto d'eredità"[72].

Ciò che Langbehn definisce *künstlerische Weltordnung*, l'ordinamento artistico dell'universo, è il medesimo concetto che informa la proposta di rinascita ideale e politica del *Volk*, e la figura di Rembrandt viene scelta quale modello mitico di civiltà, non interessando a Langbehn i ristretti e sterili argomenti propri alla mera critica estetica, quanto piuttosto il significato generale, la proiezione metafisica che l'arte opera nel suo ruolo di espressione del genio comunitario: non diversamente pensarono l'arte filosofi 'totali' come Nietzsche e Spengler. È proprio in questo senso che, secondo Beonio-Brocchieri, "prevale in questi procedimenti, che chiamerei di mitologizzazione,

(72) J. Burckhardt, cit. da E. Garin nell'introduzione a Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia* (1860), Sansoni, Firenze 1975, pag. XIX. Burckhardt ebbe ben chiare nella sua opera le presenze pagane che innervarono tutta la cultura letteraria e artistica rinascimentale: cfr. *La civiltà*, cit., pagg. 235-237.

il vecchio culto romantico per il genio come rivelazione oscura di potenza individuale espressa alle radici di una stirpe, secondo una intuizione che potremmo definire magica ed eroica''[73].

Julius Langbehn — oggi ingiustamente ricordato soltanto a scopo denigratorio, mercé l'incasellamento tra i profeti del nazionalsocialismo — è in realtà spirito tra i più elevati che la fede tedesca abbia saputo produrre in epoca moderna. Nel suo pensiero, più e meglio che altrove, si scorge il compimento di un'associazione intellettuale tra due momenti che sono sempre stati alla base di ogni sentimento religioso attivo e partecipante, nemico quindi del quietismo come della fuga ascetica: la trascinante devozione per l'universo (*Weltfrömmigkeit*), che è l'elemento più tipico del paganesimo vecchio e nuovo; e la *Kultur*, l'attuazione della pienezza individuale attraverso il continuo rinnovarsi della tradizione del popolo.

Questi due momenti, la religione e la cultura intesa come civiltà, sono da Langbehn posti a fondamento del mito della comunità contadina originaria, incorrotta fonte di ideali — il sentimento, la fede, l'intuizione — come di modelli associativi. E vedremo quanto questo doppio registro, l'astratto e il concreto, troverà sviluppo e sanzione nella cultura nazionalsocialista. Figura che si lascia apprezzare in modo particolare per il suo deciso rifiuto della mentalità borghese imperante ai suoi tempi (cosa che lo accomuna una volta di più a Nietzsche), e per certi suoi atteggiamenti di vita pratica — come la scelta di vivere insieme ai poveri e agli emarginati di un quartiere operaio di Dresda —, Julius Langbehn appare oggi come uno degli esempi massimi d'intellettuale tradizionalista e antimoderno, ma legato alla volontà viva di credere in un destino di rinascita: in questo quadro storia, razza, cultura, arte, tutto s'intreccia in un balenante sogno di grandezza umana[74].

Il filo rosso neopagano

L'intellettualità dell'epoca guglielmina nasconde spesso, al di sotto della patina scientifica dettata dalla scuola — storicismo, naturali-

(73) V. Beonio-Brocchieri, *Studi*, cit., pag. 10; cfr. anche J. Langbehn, *Lo spirito*, cit., il cap. *Genio e popolo*, pagg. 71-77.

(74) Cfr. V. Beonio-Brocchieri, *Studi*, cit., pag. 28.

smo, espressionismo, simbolismo... — la linfa ancora vitale di un legame stretto e cosciente, seppure a volte inespresso o velato, con le tematiche proprie al neopaganesimo aperto. Questo fatto lo si nota sia nelle individualità letterarie unte dal crisma del successo ufficiale, che in quelle votate alla più appartata ricerca speculativa. Purtroppo i necessari limiti del presente lavoro non permettono un'indagine capillare su tutti i numerosi luoghi culturali in cui si verificò concretamente la rinascenza neopagana nei decenni del Secondo Reich, né è nostro intendimento percorrere ripetitivamente gli itinerari già battuti da storici ufficiali nelle loro ricerche sulle origini culturali del nazionalsocialismo[75]. Saranno sufficienti poche indicazioni, finora mai sottolineate come certo meriterebbero.

In Gerhart Hauptmann, ad esempio, al di là delle opere più strettamente letterarie per le quali trasse fama ma che qui non interessano, si ebbero degli squarci lucidi su mondi e atmosfere propri al neopaganesimo della sua epoca. Nel dramma *E Pippa balla!*, del 1906, si compie la fusione tra naturalismo e simbolismo, creando una materia nuova in cui accanto alla metafora della decadenza si riscoprono accenni all'animo nordico, mitigati, ma forse più impressionanti proprio per questo loro inespresso incombere. Quest'opera è un piccolo capolavoro allegorico sull'irruzione operata dal denaro nella serena vita della comunità tradizionale — la Slesia tanto cara a Hauptmann — travolta e stravolta nei suoi antichi equilibri dalla nuova mentalità, rozza e immorale, priva di eticità superiore. Ma sullo sfondo della vicenda si muove notturno il vecchio Huhn, l'artigiano rovinato dall'arrivo della nuova industria, che in realtà impersona l'animo del germanesimo, reso inquieto ed errante dal mutare della storia.

Come già nel *Floryan Geyer*, in cui Hauptmann aveva celebrato l'unione tra la piccola nobiltà e i contadini, accomunati dalla volontà di rovesciare il predominio ecclesiastico per restaurare l'antico mito del Barbarossa risvegliato, "l'Imperatore del popolo", anche in *E Pippa balla!* Hauptmann mostra di conoscere sia la realtà della deca-

(75) Oltre ai noti studi di Mosse e Poliakov sulle origini culturali del Terzo Reich e sul mito ariano da noi più volte citati e ai quali si rimanda, si segnala, come esempio di allargamento del discorso alla generalità della cultura tedesca, il testo di F. Jesi, *Romanticismo*, appendice a *Esoterismo e linguaggio mitologico*, D'Anna, Firenze 1976, pagg. 286 e segg. Ove si faccia tara delle conosciute idiosincrasie di questo autore, il testo apparirà un utile e sintetico strumento orientativo.

denza che il complesso dei valori tradizionali che andava disperden-
dosi di fronte all'avanzante progressismo. Ma se in lui lo sgretola-
mento della società borghese pur trionfante è presentimento, in Hof-
mannsthal è già certezza; egli vede chiaramente come il tipo borghe-
se stia andando incontro ad una devastante autonullificazione nel
bel mezzo della festa e delle luminarie del progresso e delle scienze, e
perviene al ritratto del 'tipo' culturale proprio alla sua epoca. Inca-
pace di padroneggiare pensiero e linguaggio, il *Lord Chandos* di
Hofmannsthal esprime l'inutilità o forse l'impossibilità della parola,
in questo anticipando la 'filosofia senza parole' spengleriana. Ma
l'immagine lancinante dell'uomo che vive questa lacerazione come
nostalgia della perduta unità col cosmo e la radici naturali, sottinten-
de ben altro che una semplice estetica letteraria: "In una sorta di co-
stante ebrezza, tutto quanto esiste mi appariva come una grande uni-
tà: il mondo spirituale e quello fisico non mi sembravano giustappo-
sti, né l'essere cortese e quello animale, né l'arte e la non arte, la soli-
tudine e la compagnia; in tutto io sentivo la natura, nelle deviazioni
della follia come nelle estreme raffinatezze di un cerimoniale spa-
gnolo; nelle goffaggini di giovani contadini, non meno che nelle più
dolci allegorie; e in tutta quanta la natura io sentivo me stesso"[76].

In Hofmannsthal non c'è soltanto nostalgia per la tradizione e an-
goscia per la sua perduta funzione equilibratrice, c'è molto di più: la
rivoluzionaria coscienza che la marcia intrapresa dall'uomo dovrà
necessariamente concludersi in catastrofe collettiva, dopo aver già
prodotta la catastrofe alienatrice dell'individuo. Il messaggio positi-
vo di Hofmannsthal sarà dunque — e in questo risiede il nostro inte-
resse per la sua opera — nel tentativo titanico ma non impossibile di
convertire la modernità in tradizione, mantenendo vivi, dietro le
quinte dell'orgia scenica manifesta, i riposti valori dell'eterno pre-
sente: "Le favole e i racconti mitici che gli antichi ci hanno traman-
dato e in cui i pittori e gli scultori trovano un piacere infinito e spen-
sierato, io li volevo dispiegare come i geroglifici di una misteriosa,
inesauribile saggezza, di cui talvolta mi pareva di avvertire l'afflato,
come dietro un velame"[77]. Questa consapevolezza attivizzante di
Hofmannsthal non si ritrova in Hauptmann nel quale, tuttavia, la

(76) H. von Hofmannsthal, *Lettera di Lord Chandos* (1902), Rizzoli, Milano 1974, pag. 37.

(77) H. von Hofmannsthal, *Lettera*, cit., pag. 35.

vicinanza col mondo panteistico del paganesimo è più evidente. È stato rilevato che la maniera dello scrittore slesiano di avvicinare i quesiti dello spirito "sembra avere qualcosa del carattere oscuramente numinoso, della superstiziosa sacralità, che gli studiosi hanno riconosciuto come propri alla religiosità delle comunità rurali"[(78)], ed è proprio in questa sua familiarità con la potenza dell'universo che si invera nella natura, nel paesaggio e nella vita tradizionale, che è possibile riconoscere la sicura traccia neopagana di Hauptmann.

Sia Hofmannsthal che Hauptmann ebbero larghi onori e premi prestigiosi nel corso della loro vita (il secondo fu omaggiato anche dal nazionalsocialismo, verso il quale il drammaturgo ebbe cenni di chiara simpatia): non così Rudolf Steiner, che nonostante il vasto seguito rimase sempre un *outsider*. Nato come scienziato, egli ben presto ne soppiantò l'immanentismo per approdare, attraverso la folgorazione nietzschiana, ad un mondo di valori spirituali compiutamente pagano, nel quale si fondavano in varia misura le nozioni di destino, di spirito universale, di libera individualità. L'aggancio ideologico che si produsse fu tra questa visuale pancosmica dello Steiner, sfociata infine nella fondazione, avvenuta nel 1913, della Società Antroposofica, e il densissimo arcipelago delle società religioso-iniziatiche a sfondo *völkisch*, come il *Serakreis* di Eugen Diederichs, il *St. Georgs Bund* di Fidus o la *Thule-Gesellschaft*: tutte cellule neopagane nelle quali confluirono energie volta a volta trasmesse quando dalla mistica percezione dell'unità tra uomo e cosmo, quando da culti spiritualistico-solari, quando infine da sacralizzate concezioni di estetica, combinate con dosi generose di occultismo. Sottobosco spiritistico e teosofico, si dirà. Ma il caso di Stefan George, nel quale pulsava allo stesso ritmo che in Nietzsche il disgusto per il materialismo e il meccanicismo dell'epoca, ci mostra che anche nella cultura cosiddetta ufficiale balenava non l'occasione ma la sostanza del discorso neopagano: rifiuto globale del cristianesimo e della civiltà moderna, e spasmodica ricerca di un riscatto del lato divino dell'uomo, caduto in un sonno solo apparentemente irrevocabile[(79)].

(78) G. Bevilacqua, *Letteratura e società nel Secondo Reich*, cit., pag. 127. Ma si veda anche pag. 133.

(79) Sul ripudio del cristianesimo da parte di molti intellettuali dell'epoca guglielmina, tentati tutti da nuove vie dello spirito (da Rilke a Hesse, da Wedekind a Trakl a Th. Mann al primo Lukàcs) si veda R. Pascal, *Dal naturalismo all'espressionismo. Letteratura e società in Austria e in Germania 1880-1918*, Feltrinelli, Milano 1977, pagg. 178-188.

George tratteggia figure che emergono dal caos delle forme mentali e materiali per addossarsi il duro compito di plasmare un avvenire più degno. Un'impostazione profetico-sacerdotale che George intraprese con la poesia di *Der siebente Ring* (Il settimo anello, 1907), per darle più compiuti contorni in *Das neue Reich* (1928), che da molti fu interpretato come un chiaro presagio.

Ma ovunque volgiamo lo sguardo, ovunque si addentri anche di poco l'attenzione, è una folla di richiami e di voci che ci ripetono in chiave moderna, a volte modernista, antiche certezze e antichissime suggestioni. Quando l'animo germanico, quello autentico, è all'opera, chiunque può verificare che la sua ispirazione è identica, il suo dramma immutato, la sua cerca instancabile.

Da Frank Wedekind, il drammaturgo autore di *Erdgeist* (Lo spirito della terra, 1895), in cui si agita senza posa il sogno delle origini, nel tormentato amore per le "demoniache energie della natura"; a Christian Morgenstern, per il quale l'empito religioso in armonia col respiro dell'universo è parallelo all'odio per la società borghese e i suoi idoli modernisti; a Ernst Bertram, che, attraverso il suo *Nietzsche* (1918), volle approdare alla colorazione di un mitico affresco che fosse evocazione dell'eterno spirito indagatore del germanesimo: ovunque la grande come la minore cultura tedesca degli anni guglielmini non nasconde che ai disattenti il suo debito enorme verso la cultura orale e spirituale della nordicità pagana. Qualcosa d'inesprimibile, o forse esprimibile con le parole di Musil: "Vere creature umane sono soltanto quelle che possono penetrare dentro a se stesse, creature cosmiche capaci di quella meditazione che gli rivela il loro legame col grande processo universale. Costoro compiono miracoli con gli occhi chiusi, perché sanno usare la totalità delle forze cosmiche che sono dentro di loro come fuori di loro"[80].

Questa frase di Musil — che pare profezia dell'agire medianico e sonnambolico di Hitler — rivela che nel continuo macerarsi si compie la lotta apocalittica del *Geist* germanico, fecondato di quando in quando da una vitalità eternamente ritornante: i ritratti di Dürer, le battaglie di Altdorfer, le cuspidi gotiche, il *Drama* wagneriano, gli annunci di Zarathustra, o piuttosto l'inestinguibile sete d'azione: il sole del Sud, le pianure dell'Est, simboli oscillanti di un richiamo che

(80) R. Musil, *I turbamenti del giovane Törless* (1906), Einaudi, Torino 1975, pag. 84.

invece è soprattutto interiore. Ciò che muove da sempre la storia tedesca è l'intimo senso d'inappagamento causato dall'inadeguata e tardiva realtà: di qui il divincolarsi dalle strette — il cristianesimo, ad esempio — e il generare eternamente filosofie che come figure dannate "dietro gli occhi semichiusi", così scriveva Moeller van den Bruck, "lottano come sotto un incubo per liberarsi del sogno creativo dell'artista germanico"[81].

Ma destino tedesco è non il ritrarsi di fronte al compimento (la *Vollendung*), ma il precipitarvisi. Dalla lotta contro Roma, che si risolse in una lotta *per* Roma, alla Guerra dei Trent'anni, che anziché unità e libertà conseguì divisione e servaggio, alle due guerre mondiali, che in rapida successione prima adombrarono poi dispersero in cenere due diversi tentativi di raggiungere la *Spannungseinheit*, l'unità di tensione da sempre perseguita, il mondo germanico, anziché esitare dinnanzi al dilemma, lo ha sempre superato rinnovando ogni volta un suo antico giuramento: il "Dio in noi" di Meister Eckhart, qualcosa che può essere espresso ugualmente come il *Gott mit uns* neopagano.

Abbiamo dunque visto, se pure necessariamente per cenni, che precisi fermenti neopagani si agitarono non soltanto in ambienti circoscritti o particolari della cultura degli ultimi decenni del Secondo Reich, come lo storicismo antiaccademico o il neoromanticismo *völkisch*, ma anche in maniera evidente nel pensiero di molti tra i più prestigiosi intellettuali, creatori a volte di una vera letteratura ideologica. Questa sostanza riposta, generalmente rimossa dagli storici della cultura, ci dimostra in quale misura il neopaganesimo fosse un cordone ombelicale che teneva unita l'*intellighentia* moderna all'antico retaggio pre-cristiano, di cui contribuì in maniera sostanziale a tener viva la nostalgia. Tutti coloro che si sono occupati di neopaganesimo a diritto e a rovescio (e più spesso a rovescio che a diritto) hanno messo in rilievo la relazione corrente tra scienza e intuizione come il nesso fondamentale della fede tedesca con i tempi nuovi: e in questo hanno colpito nel segno, sia pure con proponimenti viziati dal costante pregiudizio. Filosofia naturale[82] e idealistica da un lato

(81) A. Moeller van den Bruck, *Die italienische Schönheit* (1913), cit. in Aa.Vv., *Romanesimo e Germanesimo*, cit., pag. 222.

(82) Occorre far presente — a proposito della 'filosofia naturale' di cui qui ci si occupa — che non va confusa con quella corrente di pensiero con lo stesso nome che ebbe una certa no-

e darwinismo, scientifico, antropologico o sociale, dall'altro, trovarono effettivamente un punto d'incontro, creando una struttura di pensiero nella quale chi scrive crede di poter individuare il maggior titolo di merito storico della cultura guglielmina nazionalpopolare: la conciliazione della tradizione con la scienza. Tuttavia, resta il fatto che anche in coloro che più abitualmente vengono tacciati di perverso biologismo, la sostanza del discorso era nettamente volta all'interpretazione idealistica della concreta oggettività e mai, neppure nei momenti di caduta della tensione speculativa, si scese al rango, per altro in sé dignitoso, del mero scientismo.

Tutti gli intellettuali nazionalpopolari di quest'epoca, i famosi e i noti come i dimenticati, ebbero in comune la costanza di voler guardare al futuro come si guarda ad una stella polare, in una sorta di certezza divinatoria atta a riscattare anche i momenti del più sfiduciato pessimismo. Questi personaggi si precipitarono nella voragine filosofica spalancata profeticamente da Nietzsche e crearono un'atmosfera culturale propizia come poche all'incontro, insieme intellettuale-razionale e mistico-visionario, fra il trasporto religioso da un lato e l'ansia politico-sociale legata ai destini del *Volk* dall'altro. Da questo colloquio intimo tra le due energie fondamentali dell'animo tedesco prese l'abbrivio la marcia del mito neopagano verso il potere.

Parte II: Neopaganesimo e Rivoluzione Conservatrice

Max Weber individuò nella "emancipazione dal razionalismo e dall'intellettualismo della scienza" il requisito primo di ogni volontà di pervenire a realizzazioni spirituali e di conquistare così una autentica "comunione con la divinità"[83]. L'epoca successiva alla sconfitta del 1918 fu indubbiamente come poche altre predisposta al rifiuto di qualunque ordine della ragione e al calarsi in maniera viscerale in

torietà nei primi decenni del sec. XX, ma che aveva connotati neopositivisti affatto estranei alla filosofia della natura tradizionalista. Testimonianza di ciò in L. Geymonat, *La nuova filosofia della natura in Germania*, Bocca, Torino 1934.

(83) M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* (1918), Einaudi, Torino 1976, pag. 24.

tutto quanto fosse irrazionalismo, nichilismo, avventura, sia reale che intellettuale. La sconfitta, per il modo inaspettato, improvviso e totale con cui era sopraggiunta, provocò il tracollo completo dell'impalcatura morale su cui si era retto l'Impero di Guglielmo II, aprendo in tal modo la porta a tutte le possibilità e a tutti i progetti, mercé la violenta destabilizzazione delle vecchie certezze prodottasi a tutti i livelli della società.

Nella nuova situazione creatasi si ebbe un completo ridisegno delle categorie etiche e una ridistribuzione di tutti i vecchi concetti, attraverso aggregazioni e combinazioni impensabili nel periodo prebellico. Ciò che prima era solo conservazione — ad esempio — divenne ben presto volontà di rivoluzione. In questo quadro di estrema fluidità, tutte le posizioni subirono uno stravolgimento. Bene e male, utilità e danno, passato e presente si scambiarono le posizioni. E fu in un contesto siffatto che il neopaganesimo si trovò, nella sua veste di erede diretto della tradizione, a giocare un ruolo nuovo, col compito di tradurre la cultura in ideologia e l'ideologia in politica.

Proprio Weber polemizzava in quello stesso periodo coi moralisti cristiani, ricordando loro che il male e il bene sono in realtà indistinguibili e che la morale è un relativo non riconducibile ad alcun assoluto. E facendo riferimento alla conversazione tra Krishna e Arjuna che apre la *Bhagavad-Gita* — nella quale si esprime la necessità del compimento dell'opera, al di fuori di ogni condizionamento morale — Weber affermava l'imperativo di un relativismo etico(84). Questo genere di considerazioni si attagliava assai bene alla situazione tedesca seguita alla sconfitta del '18, quando improvvisamente davanti alla cultura nazionalpopolare si aprirono le più vaste prospettive d'intervento ideologico.

Volendo schematizzare, potremmo considerare l'evoluzione della cultura tedesca legata ai valori tradizionali all'opera nell'epoca moderna, come il passaggio da un primo stadio (fine Settecento-inizio Ottocento), caratterizzato dall'idealismo romantico, a un secondo (riferibile soprattutto a Wagner e a Nietzsche), in cui si ebbe la fase profetico-ispiratoria, a un terzo stadio (fine Ottocento-inizio Novecento) idealistico-scientifico, per finire prima col periodo weimariano, contraddistinto dalla coniugazione dei valori tradizionali con

(84) Cfr. M. Weber, *Il lavoro*, cit., pagg. 112-114.

quelli della socialità moderna, e poi col periodo nazionalsocialista, in cui si manifestò l'inveramento compiuto della tradizione rivoluzionaria. Parallelamente, può vedersi la parabola neopagana muoversi in successione come risulta da questi tre tempi: prima fase, di impostazione storico-scientifica (Secondo Reich); seconda fase, di evoluzione intellettuale (Weimar); terza fase, di sintesi progettuale (Terzo Reich). Questo piccolo schema indicativo rispecchia in realtà un preciso processo culturale in evoluzione, teso a raggiungere quello "spiegamento di sé" di cui parlava Simmel a proposito dello sbocco filosofico di Nietzsche nel vitalismo, e che in un certo modo ripete il percorso della cultura neopagana, passata sotto la specie di mito dallo stadio intellettuale a quello politico-comunitario.

Difatti Simmel, spiegando i fini del pensiero nietzschiano come espressioni di filosofia naturale — la quale sappiamo essere la radice prima del paganesimo — così si esprimeva: "Nietzsche, a sua volta, che partiva anch'egli dalla vita come unico elemento determinante della vita stessa, come unica sostanza di tutti i propri contenuti, ha trovato in essa quel fine coerente che non poteva venirle dall'esterno; la vita è dunque per sua essenza esaltazione di se stessa, incremento, evoluzione verso la pienezza e la potenza, verso una forza e una bellezza tratte dal proprio seno — non in funzione di uno scopo determinabile, bensì dello spiegamento di sé, mediante un impulso a diventare più vita, conquistando un valore che si accresce all'infinito"[85]. Il "fine coerente" del neopaganesimo postbellico consisterà nel tratteggiare un possente quadro delle forze ideali manipolate dalla storia, pervenendo infine, nelle sue più alte espressioni, a svelare la *forma* del destino tedesco: un compito davvero titanico, nel quale oggi, a distanza di molti decenni, possiamo riscontrare il punto nodale di tutta l'evoluzione culturale che prese le mosse dal Romanticismo tedesco, sia quello speculativo che quello politico. Il gigantesco affresco di storia universale dipinto da Oswald Spengler con la forza di certe inquadrature michelangiolesche è in più di un senso sia sintesi statica che preannuncio dinamico.

(85) G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur* (1926), cit. in G. Bevilacqua, *Letteratura e società*, cit., pag. 174. Su taluni atteggiamenti intellettuali di Simmel congrui alla presente trattazione — come il distacco dall'etica dei generi universali o il relativismo storico e sociale — cfr. P. Rossi, nota introduttiva a *Georg Simmel*, in *Lo storicismo tedesco*, cit., pagg. 427-429.

Oswald Spengler: morte e trasfigurazione

Molto vi è in Spengler di neopagano: la stessa sua impostazione di fondo — il suo relativismo culturale — è tipicamente riconducibile al tradizionale anti-universalismo precristiano. La sua opera è una messa in valore delle energie inconscie dell'anima collettiva dei popoli, intesa a caratterizzare la cultura come un organismo vivente e soggetto ai cicli temporali; gli stessi sensi percettivi umani vengono caricati della superiore facoltà di creare precise forme del sapere.

Pensiero organico è quello di Spengler, e, come tale, espressione di una indefettibile necessarietà: tutto ciò che è naturale è necessario, espresso nei modi e nei tempi che una più alta regola dispone. Spengler, nella prefazione alla prima edizione del suo celebre *Il tramonto dell'Occidente*, definisce "naturale" la sua filosofia e proprio nel senso che essa era una necessità della sua epoca, una sua inevitabile e impersonale manifestazione.

Ciò che permette una lettura plausibile della storia è la sua energia intima, la forza che crea il movimento dei popoli e delle ère, che genera il pensiero, che fa scaturire una forma da ogni singola civiltà: il Destino. È questa occulta volontà che rende possibile la raccolta e l'ordinamento per caratteri analoghi delle particolari rivelazioni generate dalla storia. Spengler concepisce ogni manifestazione creativa dello spirito o del pensiero — o di ogni altro elemento ad essi riferibile — come scaturente necessariamente dalla propria forma peculiare, che associa tra loro i modelli affini e li dissocia conseguentemente da quelli dissimili. Ogni cultura è un mondo in sé completo e conchiuso, vivente di vita propria e in cammino lungo una sua e non altra parabola, che conduce dalla nascita alla maturità, alla morte. E ogni cultura è padroneggiata dal proprio destino, lo stesso che in Grecia (la *Moira*) siede più elevato ancora degli dèi, quale inconoscibile legge ordinatrice dei misteri profondi della vita.

Una tale immagine cosmica dei processi della storia, legata questa intrinsecamente alla natura come le due facce all'unica erma, conduce non ad un altro storicismo puro e semplice, ma ad un più vasto e nuovo sapere, dal quale tutto viene investito, dalla filosofia alla religiosità al dominio dei valori comunitari. Storia e natura costituiranno pertanto i bastioni della "visione" spengleriana, disposte l'una accanto all'altra come eterno avvenire ed eterno passato, quasi fos-

sero due epigrafi sistemate a riassumere il senso della vita, cioè il divenire e il divenuto. Così si esprime Spengler: "La natura è la forma nella quale l'uomo di civiltà superiori dà unità e significato alle impressioni immediate dei suoi sensi. La storia è la forma nella quale la sua immaginazione cerca di comprendere le relazioni esistenti fra ciò che vi è di vivente nel mondo e la sua propria vita, onde conferire a questa una più profonda realtà"[86].

Spengler, in certo modo, rovescia l'impostazione nietzschiana contrapponendo frontalmente il senso ellenico di spazio, limitato, visibile, non mai atto a concepire le lontananze che si dipartono oltre le mura della microcosmica *polis*, al senso spaziale faustiano, proprio delle epoche dinamiche e rifondatrici il cui acme è l'epoca attuale. In Grecia è l'essere, qui il divenire incessante, del quale anche l'antichità fornisce tuttavia qualche termine di paragone: la repubblica romana, ad esempio, presenta, con le sue lotte civili e i suoi disordini sociali, momenti di grande affinità con l'epoca moderna, uscita dall'Ottantanove francese in attitudine di precipitoso decadimento. In Mario, in Silla, nei Gracchi, Spengler ravvisa i tratti tribunizi dei rivoluzionari francesi e la psicologia sistematica dei moralisti inglesi, tutto racchiudendo nel significato di "città mondiale", l'organismo abnorme venuto a impadronirsi della storia come espressione di un nuovo predominio, quello delle informi masse inorganiche.

Lo sbalorditivo comparativismo spengleriano riunisce in gruppi epocali le manifestazioni del sapere come quelle della storia: tutto viene in questo modo relativizzato, e non esistono più assoluti di nessun genere. Scienze, matematiche, stili, geometrie, estetiche, filosofie, religioni, non sono che espressioni particolari di quel luogo e di quell'epoca: non si ha una saggezza universale, che possa prescindere dalla radice culturale da cui è formulata. La conoscenza in sé non esiste, se non riferita al tipo specifico che è il soggetto conoscente. Lo storicismo intemporale di Spengler coglie le affinità in periodi di epoche, anche lontanissimi tra di loro, e procede per linee comparative e non progressive. La linearità storicistica prevalsa in Occidente gli è estranea: questo gli permette di alzare il velo esteriore degli eventi disposti in successione per osservarne i caratteri interni, ciò che imprime forma e valore. In base a tale metodica anticonvenzio-

(86) O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente* (1918), Longanesi, Milano 1970, pagg. 42-43.

nale, procedente per analisi del simbolo interno alle civiltà, Spengler aggrega e disgrega la materia su cui cade il suo interesse.

Ma ciò che dona valore al suo procedimento è la coscienza che il mito sia l'energia riposta e vitale di ogni creazione, e che si tratti ogni volta di *quel* mito particolare, riconoscibile come l'unico possibile per *quella* civiltà: "Un mito in grande stile sta all'inizio del destarsi dell'anima di ogni civiltà. È la prima azione creatrice di essa (...). Perciò vi sono tanti mondi formali del grande mito quante sono le civiltà, quante sono le architetture arcaiche (...). Nel periodo omerico (1100-1800) e in quello cavalleresco e germanico a esso corrispondente (900-1200), in questi due periodi *epici*, né prima né dopo, è nata la grande immagine del mondo di una nuova religione"[87].

Non si ha dunque una 'antichità' né una 'modernità': l'una e l'altra nascondono moti più complessi. L'antichità viene da Spengler scomposta, smontata e poi ricostruita in base ai suoi significati interiori. In tal modo, il mondo classico si contrappone al nordico: la staticità del primo, imprigionato nei suoi confini ristretti, è diversa dal fluente sentimento dell'infinito — il nietzschiano *pathos* della distanza e della lontananza — in cui si cimenta l'uomo nordico-faustiano. Scrive Lorenzo Giusso: "Lo Spengler si spinge fino a negare al mondo greco-romano lo spirito d'intrapresa e d'avventura, cosicché bisogna rifiutargli la nostalgia colombiana degli orizzonti lontani e considerare Alessandro un'eccezione che conferma la regola"[88].

La potente idealizzazione che guida la mano di Spengler nell'edificazione delle sue mitiche architetture, lo porta ad opporre la religiosità romana ed ellenica, condizionata dalla finitezza del luogo sacro, del tempio, zone precise e circoscritte, alla religiosità nordica, dove i "*numina* della lontananza" imprimono allo spirito un'indomabile volontà di perdersi nella natura sconfinata. "L'antica religione romana", afferma Spengler, non senza qualche audacia, "in cui il sentimento antico del mondo ebbe una espressione particolarmente pura, non conosce né il sole, né la luna né la tempesta né le nubi come divinità. Il fruscio e la solitudine delle foreste, le tempeste e il rumo-

(87) O. Spengler, *Il tramonto* , cit., pag. 623.

(88) L. Giusso, *Oswald Spengler*, in *Idealismo e prospettivismo*, Guida Editore, Napoli 1934, pag. 126.

reggiare delle onde, che dominano completamente il sentimento della natura dell'uomo faustiano e già quello dei Celti e dei Germani dando alle loro creazioni mitiche un carattere specifico, lasciano indifferente l'uomo antico. Per lui solo le cose concrete, il focolare e la porta, il *singolo* bosco e il *singolo* campo, questo fiume e quel monte, si sostanzializzano in enti''[89].

L'uomo faustiano: egli è l'interprete di una volontà di conquista, insieme interiore e materiale, nella quale Spengler vede il carattere originario di un 'tipo' umano. Esso è il nordico, come pure il moderno, vivente il dramma epocale della soverchiante rovina dello spirito. La tensione alla conquista e al dominio, nella quale l'uomo faustiano si cimenta come nel suo massimo sforzo, attraverso la padronanza della tecnica come a quella del pensiero, ha in realtà origini lontane e religiose. È dalla foresta germanica che proviene la volontà di potenza, laddove l'uomo respira le energie naturali assorbendone insieme tutto il significato religioso: se il romano o il greco erigevano templi, il nordico pensa il suo dio nella solitudine silenziosa e immensa del paesaggio, calcando la terra, osservando i cieli: il dio germanico abita un luogo privo di confini, è un dio senza volto, non raffigurabile in icone, è un dio che trasfonde la sua assenza di limiti nell'uomo, avviandolo a un destino parimenti illimitato, inteso a farlo divenire padrone dello spazio, l'intimo come il mondano. Spengler giudica l'attivismo faustiano una condanna all'edificazione del mito: la cattedrale gotica è in questo senso la rivelazione sincretica del tentativo d'imprigionare lo spazio, è la stessa sacra foresta degli antichi Germani che si pietrifica, dando con le proprie guglie la sensazione plastica di un intendimento interiore, la proiezione verso l'infinito.

La cattedrale gotica, che esprime il radicamento nella terra — al contrario del tempio ionico o della chiesa barocca, che, dice Spengler, sono solo "posati sul suolo" — e che quindi s'innalza come una vera forza della natura, è un simbolo geometrico del "sentimento di connessione con la terra"[90], qualcosa che insomma si erge quasi spontaneamente, a riassumere il significato interiore della civiltà cui appartiene. Il titanismo faustiano prende forma nelle molteplici attività creative, tanto che Spengler riassume come equivalenti — in

(89) O. Spengler, *Il tramonto*, cit., pag. 629.
(90) O. Spengler, *Il tramonto*, cit., pag. 800.

pagine di traboccante vena rapsodica — l'architettura gotica, la musica contrappuntistica e sinfonica ("cattedrali di suoni"), oppure i trionfi pittorici di un Michelangelo o di un Rubens, dove la muscolarità delle forme diviene esaltata celebrazione della corporeità, culto del movimento, statuaria a due dimensioni. Il colore, la musica, la geometria, gli assiomi speculativi, sono tutte categorie utilizzate da Spengler per entrare nelle cose, svelarne il segreto ultimo che è all'origine della civiltà, e in questo modo pervenire a quella 'morfologia' universale che costituisce il suo fine: uno sforzo intellettuale idealmente parallelo e grandiosamente anticipatore dei vari tentativi — che si ebbero in Germania all'indomani del crollo del Reich — di comprendere l'involuzione che si era impadronita della civiltà occidentale e quindi di organizzare quanto vi fosse ancora di vitale e di energetico, per farvi fronte.

Non è qui possibile seguire Spengler lungo gli sterminati ambiti del sapere che egli attraversa guidato dalla luce interiore propria del profeta e del sapiente; ancora lo seguiremo, ma soltanto laddove il suo neopaganesimo — non sempre affermato, ma ciò nondimeno presente ad ogni pagina — si farà più evidente. Abbiamo già visto che Spengler ragiona in base a concetti e convinzioni che sono tra i fondamenti stessi del paganesimo antico e di quello moderno: il relativismo, innanzi tutto. Non esiste una umanità, non esiste una cultura, esistono popoli e culture, "universi formali"; la relazione intima tra paesaggio interiore e paesaggio esteriore, la colleganza tra suolo e creatività, per cui, ad esempio, possono aversi una religiosità della foresta e della natura e una religiosità desertica; e poi il senso della tragicità della vita, espresso sia dal procedimento storico, giudicato per rivolgimenti, per apocalittici trapassi — concezione organica che rievoca le antiche suggestioni sull'eterno ritorno — sia dall'incombere decisivo del destino; il concetto della predominanza della volontà, che non subisce ma esige questo suo destino: tutti questi sono altrettanti motivi neopagani.

Ma il procedere di Spengler per simbolizzazioni, attraverso le quali formulare la diagnosi del passato e la prognosi del futuro, il suo accentrare sul mito il potere significante interno ad ogni civiltà, questa sua alta sensibilità per i valori dell'irrazionalismo legati al mito e al simbolo conduce ancora più lontano e ancora una volta nella direzione stessa del neopaganesimo.

"Per me il sangue è il simbolo del vivente", scrive Spengler ne *Il tramonto dell'Occidente*, e continua: "Esso circola nel corpo senza sosta dalla generazione fino alla morte, fluisce dal corpo della madre in quello del bambino, scorre in noi sia nello stato di veglia che nello stato di sonno, senza conoscere arresto. Il sangue degli antenati scorre attraverso la catena delle generazioni connettendole in una grande unità di destino, di ritmo, di durata"[91]. Il sangue è da Spengler riguardato come il più elevato simbolo della comunità di suolo, ricevente sanzione sacrale dalla sua unione con i progenitori e quindi con la tradizione della stirpe. "Il noi", egli dice, "è un individuo, composto di parecchi esemplari (...), ogni stirpe (serie di generazioni) è un individuo. Esistono così 'anime' delle stirpi, razze, civiltà. (...) La realtà (il miracolo) della procreazione e del concepimento, della nascita, è, contemporaneamente, la realtà della *individualizzazione* dell'essere singolo, che è così un *mondo per sé*"[92]. L'unità che si viene così instaurando a seguito di questa comunità di sangue dà luogo alle espressioni più nobili della stirpe, la quale sempre ai migliori, fino dai tempi remoti, affida la certezza del futuro e quindi della propria conservazione. Ciò che sorge dal popolo profondo, secondo Spengler, è la forma sua migliore, ciò che di più nobile essa racchiude, un'aristocrazia del sangue: "La nobiltà è invero *casta in senso proprio*, è una sintesi di sangue e di razza, è una corrente dell'esistenza nella forma più perfetta immaginabile. Per questo la nobiltà la si può concepire come un contadinato d'ordine superiore"[93].

Se dunque "per l'uomo di razza il morire senza eredi è la vera, terribile morte"[94], ciò significa che la comunità, la stirpe, è intesa da

(91) O. Spengler, *Il tramonto*, cit., pag. 677.
(92) O. Spengler, *Urfragen. Essere umano e destino* (1920-'36), Longanesi, Milano 1971, pagg. 219, 225, 227.
(93) O. Spengler, *Il tramonto*, cit., pag. 1165.
(94) O. Spengler, *Il tramonto*, cit., pag. 1167. Altrove Spengler ripete il significato di destino come manifestazione di un retaggio ereditario: "Destino dell'essere singolo: luogo, ora, caratteri ereditari del corpo e dell'anima. Questo è il *destino interno* (dote della procreazione). Ma poi sopraggiunge la lotta per l'esistenza condotta contro i *destini esterni*. Tutti e due *insieme* si chiamano *vita*": in *Urfragen*, cit., pag. 241. Sul concetto spengleriano di aristocrazia di sangue si veda quanto afferma V. Beonio-Brocchieri in *Oswald Spengler. La dottrina politica del Pangermanesimo post-bellico*, Edizioni Athena, Milano 1928, pag. 90: "Se il ciclo della vita storica è ai suoi vigorosi primordi, allora, secondo lo Spengler, la compagine politica si raccoglie nelle mani di pochi gruppi gerarchici vincolati non già per astratta designazione di diritto costituzionale, ma per ragione organica di sangue".

Spengler come la più alta motivazione interiore dell'individuo: il patrimonio spirituale di un uomo come di un popolo è la progenie, il 'noi'. Come già nell'*Edda*, come in Eckhart, come in Nietzsche, anche in Spengler troviamo l'idea vitalistica che l'esistenza è movimento, ansietà, tensione, confronto, lotta: soltanto nell'eterno infrangersi dei destini diversificati trova compimento la vita, la quale sarà dramma, rassegnazione, pessimismo soltanto per chi non saprà innalzarsi serenamente al livello di questa suprema legge naturale.

Spengler condannò più volte il luogo comune che intese presentare il suo pensiero come pessimista, come chiuso in una oscura profezia di rovina; al contrario, la spietata analisi spengleriana è una lucida accettazione del destino riservato all'uomo occidentale, nella cui decadenza si nascondono ancora energie utili per superare la crisi o, per lo meno, per viverla con la serena impassibilità che è tipica dell'attitudine tradizionale di fronte agli eventi, positivi o negativi che siano[95]. Ancora una volta, come in tutta la storia del paganesimo antico e come anche nel pensiero dei moderni neopagani, si ha in Spengler l'incitamento a vivere e accettare la vita per quello che essa è, senza per questo maledirla, ma anzi lasciandosene compenetrare in tutti i suoi aspetti. Nessun moralismo, nessuna illusione né ipocrisia devono frapporsi tra l'uomo e la realtà, nulla deve essere taciuto o nascosto all'individuo di elevato rango interiore: "Si deve avere il coraggio di pensare le cose a fondo e sino in fondo", affermava Nietzsche in *Al di là del bene e del male*, "risparmiandosi ogni debolezza sensitiva: la vita stessa è *essenzialmente* appropriazione, vulneramento, sopraffazione..."[96]. Guardare diritto negli occhi la realtà è uno degli incitamenti etici più frequenti in Spengler, che svaluta il sentimentalismo come tardo ed esangue cedimento della personalità,

(95) Questo aspetto del pensiero spengleriano è sottolineato da Ernst Cassirer in *Il mito dello Stato* (1945), Longanesi, Milano 1971, pag. 493: "Infatti, qual'era la conclusione che Spengler traeva dalla sua tesi generale? Egli protestava con veemenza tutte le volte che la sua filosofia era definita una filosofia del pessimismo. Dichiarava di non essere affatto un pessimista. È ben vero che la nostra civiltà occidentale è ormai condannata. Ma non c'è senso a deplorare questo fatto ovvio e inevitabile. Se la nostra cultura è perduta, rimangono tuttavia molte altre cose alla presente generazione, e forse cose molto migliori". L'accento opposto, calcato sul catastrofismo che pone la ferrea alternativa tra una "concezione stabile e oggettiva" e l'anarchia, è ad esempio in L. Giusso, *Il ritorno di Faust*, Editrice Tirrena, Napoli 1929, pagg. 43-44.

(96) F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., pag. 211.

di fronte alla quale c'è pur sempre la semplice verità della vita che rivendica tutti i suoi diritti. In *Urfragen*, Spengler così si esprime: "La vita è senza pietà. La pietà è un sentimento conosciuto soltanto al tipo tardo di uomo (...). Ma la vita è sottomessa al cieco destino di tutto il mondo che tragicamente governa colpendo alla cieca (...). Tutti i filosofi hanno deviato dalla via della realtà del destino..."[97].

Non riecheggia forse in queste affermazioni l'antica moderazione pagana, quale ad esempio la si ritrova nel *Carme di Odino* che fa parte dell'*Edda*: "Ogni uomo deve essere di media saggezza: non sia mai troppo sapiente; nessuno cerchi di scrutare nel proprio destino" (*Havamal*, 56)? È lo stesso concetto anti-universalista, conscio della dimensione umana, tesa all'infinito ma ciononostante vivente in un mondo di cose finite, che sarà più tardi ribadito dalla nuova stagione neopagana: *die Grenze des Verstehens*, la frontiera del sapere di cui parlerà L.F. Clauss.

Tuttavia, ciò che riscatta e redime l'uomo vincolato dal destino è in Spengler ancora la volontà, volontà di potenza e di compimento, attraverso la quale all'uomo è dato di cogliere tutti i frutti della vita. Secondo l'antico pagano Porfirio, il mondo è "oscuro e caliginoso", ma anche "grazioso e giocondo" (*L'antro delle Ninfe*). Ma questa idea, di una calma determinazione nel vivere tutti gli aspetti e le sfumature della vita, e non solo alcuni fra i più comodi di essi, è un messaggio anche moderno, promanante dal pensiero spengleriano quale rispecchiamento di filosofia naturale. L'istinto, il genio, la fiamma, il gelo, l'idea, l'azione, la lotta: Spengler vive di questi archetipi primordiali, affidando al loro avvilupparsi i destini della civiltà occidentale.

Vi è chi ha veduto in questa estrema stilizzazione delle fondamentali energie della vita una sorta di "combattivo fatalismo", regolato quasi meccanicamente dalle "forze terrestri del Sangue e dell'Istinto"[98], con ciò minimizzando, a nostro parere erroneamente, la forza spirituale presente in Spengler in altissimo grado.

(97) O. Spengler, *Urfragen*, cit., pag. 212.

(98) L. Giusso, *Oswald Spengler*, in *Lo storicismo tedesco*, Bocca, Milano 1944, pag. 337. Per una storia dell'incomprensione dell'opera di Spengler — tipica di una certa cultura italiana, volta a volta ugualmente succube dell'idealismo gentiliano come della dialettica neomarxista — si vedano anche: A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1923, pagg. 60-67 e 90-91; M.M. Rossi, *Verso una teologia*, Macrì, Bari 1946, pagg. 63-67; A. Poggi, *Le profezie di Osvaldo Spengler*, Cenobio, Lugano 1958, spec. pagg. 24-30; P.

Destino e fato meccanico, in questo senso, assumono in Spengler significati lontani tra loro, né si stabilisce un inerte aggiogamento dell'uomo alla materia o alla sorte: è anzi esattamente l'opposto ciò che avviene, laddove volontà e simbolizzazione intervengono a stabilire le categorie della libertà interiore e della nobiltà spirituale. Il simbolo è infatti in Spengler nulla di meno che autentico segno di religiosità, una proiezione della vita concreta nei domini dello spirito. Il simbolo "agisce nel sentimento della forma di ogni uomo, di ogni comunità, di ogni stadio ed epoca dettando lo stile di tutte le manifestazioni della vita. Esso vive nelle forme politiche, nei miti e nei culti religiosi..."(99).

Con ciò Spengler sancisce l'unità tra simbolo e spirito religioso, negando ogni possibilità ad una definizione della sua filosofia come materialistica, cosa che pur è stata fatta. La maestà del simbolo, cui spesso Spengler rivolge la sua riflessione, diviene dunque emblema compiuto che si riferisce all'ineffabile trascendenza, ciò che ne *Il tramonto dell'Occidente* è definito come "estensione", cioè l'energia ispiratrice che anima una civiltà.

Che l'opera di Oswald Spengler appartenga a pieno titolo a ciò che si è convenuto di chiamare neopaganesimo non è revocabile in dubbio da alcuno; e che la grande forza ideologica che dalle sue pagine si sprigiona sia andata a collocarsi tra i fondamenti culturali di quel movimento di pensiero che suole definirsi Rivoluzione Conservatrice, è altrettanto indubitabile. Il risultato prodotto dal lavoro di Spengler fu una intensificazione della coscienza nazionalpopolare che va ben oltre il successo emotivo ed enfatizzato che accolse le profezie del filosofo monacense: egli fece compiere al movimento antimoderno un risolutivo salto di qualità, ponendo l'uomo occidentale di fronte al significato di decisivo snodo di epoche che si nascondeva nel periodo post-bellico: egli infuse in ognuno, nell'intellettuale, nel politico, nell'uomo-massa, la netta sensazione di vivere un momento supremo nel quale erano giunte alla resa dei conti tutte le forze che

Rossi, *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino 1968, pagg. 145 e segg.; P. Rossi, introduzione a *Lo storicismo tedesco*, cit., pagg. 64-67, dove si ricorda il debito di Spengler verso Simmel, Dilthey, Burckhardt, oltre naturalmente a Goethe e Nietzsche; S. Caruso, *La politica del destino*, Cultura Editrice, Firenze 1979, spec. pagg. 37 e segg.; F. Jesi, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979, ad es. pag. 6; F. Jesi, introduzione alla nuova edizione de *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1981.

(99) O. Spengler, *Il tramonto*, cit., pag. 290.

favorivano o che contrastavano l'evoluzione dei tempi. Egli dunque drammatizzò le alternative, condizionando o se si vuole quasi sospingendo gli ambienti nazionalpopolari all'azione. È questo il momento in cui la Tradizione si scuote e si risolve a discendere tra le masse, pronunziando apertamente la sua parola e rivelando i suoi simboli: è una sorta di politicizzazione della Tradizione, attraverso la quale presto il nazionalsocialismo farà sentire che l'ora era giunta.

Nella misura in cui si può definire il sistema idealistico di Spengler come la "catastrofe dello storicismo"[100], è possibile associare alla sua visione sia la percezione dell'irrevocabile decadenza della civiltà faustiana — che si sarebbe affermata a far data dall'anno Mille — sia la volontà di operare affinché nuove aggregazioni si producessero a modificare in qualche misura il senso della storia. I vaticini sul decadimento e sull'invecchiamento della civiltà, legati alla previsione della prossima fine del ciclo storico, sono notoriamente un antico patrimonio della cultura tradizionale. Gli arcaici miti ermetici parlano apertamente di un avvento delle tenebre, cui saranno di preludio la perdita della religiosità, la "secessione dolorosa fra dèi e uomini" e il generale disordine; questi temi, corrispondenti alla concezione induista del *Kaliyuga*, il tempo oscuro del rovesciamento di tutti i valori[101], rivivono in Spengler, ma fecondati da un profondo senso del politico, tipicamente 'faustiano'.

Lo spengleriano "uomo dai sensi desti" sarà dunque imperturbabile interiormente, ma non passivo esteriormente: egli dovrà agire, compiendo così sino in fondo, e con intima compartecipazione, il proprio destino. Di fronte all'ormai generalizzato dominio delle masse prive di eticità e forma interiore- un dominio che si esprime attraverso la demagogia plebea di minoranze corrive e irresponsabili — l'insegnamento di Spengler diviene incitamento a fare la storia ed

(100) Cfr. L. Giusso, *Idealismo e prospettivismo*, cit., pag. 137.

(101) Cfr. E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, Rizzoli, Milano 1976, vol. I, pagg. 114-115, ove si riporta il testo ermetico dell'*Asclepio* e, in nota, così si richiama il senso indiano della profezia catastrofica: "Nel *Vishnu-Purana* indù è prevista la stessa rivoluzione delineata nell'*Asclepio*, ma con maggior precisione: verrà il *Kali yuga*, il tempo dei servi padroni, quando solo i beni conferiranno il rango, solo la salute fisica giustificherà la devozione, solo il piacere unirà i sessi, la terra sarà apprezzata solo per le sue ricchezze, la debolezza sarà il solo motivo della sottomissione, si metterà in dubbio la sacralità dei grandi testi, non sussisterà alcun rito, la vita sarà uguale per tutti". Si veda anche J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, cit., pagg. 445 e segg.

a partecipare al suo flusso, senza rinchiudersi nella bara dorata di certe suggestive ma futili figure 'anarchiche', fisse nella loro vitrea passività. La città mondiale che è la bandiera della più corrotta *Zivilisation* si manifesta come materia priva di volto, inorganica, caotica, contrapposta all'antica e severa campagna, dove l'organico contrappunto tra uomo e natura stava alla base della forza creatrice della *Kultur*; ma è pur sempre qui, nella città sradicata dalla terra e spiritualmente al collasso, che ci è dato di vivere e di agire: "Siamo nati in questo tempo e dobbiamo percorrere coraggiosamente sino alla fine la via che ci è destinata"(102).

La paganità è essenzialmente fondata sul mito, sulla sensazione cioè che qualcosa di sostanziale sfugga alla ragione e che pertanto vada a rifugiarsi tra le altezze del non-detto, del presentito, avvolto dalla carica significante del simbolo; a petto della civiltà cristiana occidentale, costruita sul desiderio, sull'illusione e sul dover-essere, il paganesimo è un mistico realismo, dove l'archetipo mitico non è un paradiso da conquistare con la sofferenza, ma il riflesso ingrandito dello stesso mondo terreno: gli dèi vivono sentimenti, passioni, vicende, proprio come gli uomini, e come gli uomini sottostanno al Destino.

Idealismo e realismo, dice Spengler in *Anni decisivi*, s'intrecciano e a volte non sono distinguibili o separabili tra loro. Ciò che tuttavia rende bene l'opposizione è proprio la presenza del mito, raggiungibile nel suo pieno significato non già dalla ragione (*Vernunft*) ma dall'intelletto (*Verstand*), elemento adatto a scorgere la profondità dell'idea. In un passo famoso, Spengler afferma: "Le idee sono *senza parole*. Raramente e spesso mai coloro che le portano ne sono coscienti, e da altri le stesse idee sono appena afferrabili in parole. Devono essere *sentite* nel quadro degli avvenimenti e descritte nelle loro realizzazioni. Esse non si lasciano definire. Non hanno niente a che fare con desideri o scopi. Sono l'oscuro impulso che prende figura in una vita e sorpassando la vita di un singolo mira fatalmente in una determinata direzione: l'*idea* della romanità, l'*idea* delle crociate,

(102) O. Spengler, *Ascesa e declino della civiltà delle macchine* (1931), Edizioni del Borghese, Milano 1970, pag. 123.

l'*idea* faustiana dell'aspirare all'infinito''[103]. L'idea come mito. È per questo motivo che il paganesimo non ebbe mai una teologia — bastandogli l'interiore silente religiosità di fronte alla maestà della vita — e per questo invece il giudeo-cristianesimo ne ebbe una d'irrefrenabile, logorroica verbosità.

Anche nei suoi ultimi lavori, di più marcata tendenza politica, Spengler mantenne inalterato il suo neopagano sentimento della tradizione. In *Anni decisivi* sono ricorrenti i richiami alle virtù dell'antico germanesimo, l'onore, il senso tragico della vita, la razza dello spirito, l'etica eroica, la devozione all'universo, tutti valori adesso offerti in dote preziosa da Spengler stesso a chi oserà gettare ''i dadi dell'immane gioco'', a chi saprà cogliere il *kairòs*, l'attimo propizio, attraverso il quale far vivere all'uomo faustiano la sua ultima superba stagione. Con Spengler la cultura tradizionale diviene ideologia: ancora un passo, e diventerà rivoluzione.

L'uovo del serpente

In un film degli anni Settanta, girato dal regista svedese Ingmar Bergman e intitolato *L'uovo del serpente*, si faceva una rappresentazione, per altro di non alto livello, dell'ambiente weimariano e del clima di caos intellettuale che venne a prodursi come conseguenza della sconfitta; in quella confusa e angosciata Sodoma che fu Weimar veniva incubata (questo il senso del film) una cellula vitale che presto avrebbe rotti tutti gli argini, per rivelare al mondo il nuovo annuncio: ''a Monaco dicono sia già nato il Salvatore''. Questo significato, di preparazione gestatoria al nazionalsocialismo, è certamente corretto e va riferito essenzialmente agli ambienti del populismo nazionale ed a quelli della Rivoluzione Conservatrice, destinati ad essere fusi e conciliati nel nazionalsocialismo, spesso col disappunto del primo e più spesso ancora con il disprezzo della seconda. Se infatti l'ala *völkisch*, imbevuta di neopaganesimo e in certe sue manifestazioni soprattutto neopagana, vide con una certa dose di apprensione l'abbinamento con il conservatorismo (sia pure corretto dalla nuova vocazione interventista), quest'ultimo evidenzierà a vol-

(103) O. Spengler, *Anni decisivi* (1933), Edizioni del Borghese, Milano 1973, pag. 57. Questo testo venne segnalato in Italia da Mussolini, attraverso una recensione su *Il popolo d'Italia* del 15 dicembre 1933: cfr. B. Mussolini, *Opera Omnia*, La Fenice, Firenze-Roma 1983, vol. XXVI, pagg. 122-123.

te un tono di sussiego e di fondamentale incomprensione per il senso generale dell'avvento nazionalsocialista. Tuttavia, anche l'impostazione essenzialmente intellettuale o politologica della Rivoluzione Conservatrice — si pensi a Schmitt, a Freyer, a Jünger, a Moeller — che come tale è spesso lontana da quella mistico-irrazionale *völkisch*, porta una messe non indifferente di contributi all'edificazione della fede tedesca, partecipando a suo modo al risveglio dei valori antico-germanici.

In questa sede non interessano le definizioni e le etichette, elementi elastici e soggettivi passibili delle più larghe interpretazioni personali. Ciò che conta sarà guadagnare un'impressione generale e distanziata, tale da farci comprendere come l'elemento neopagano non fosse un appannaggio di cerchie particolari ma una costante presenza in *tutte* le manifestazioni della cultura tradizionalista dell'epoca weimariana: siamo in cerca di una via maestra e pertanto i viottoli e i 'sentieri interrotti' non intendiamo ripercorrerli.

Colui che diventerà un giorno il più fiero nemico del suo popolo — del quale giunse ad augurarsi la rovina — era stato in gioventù uno degli artefici della promozione di un rinnovato paganesimo, da introdurre stabilmente tra i riconsacrati valori della nuova Germania. Nel periodo pre-bellico, Thomas Mann aveva collaborato attivamente con i circoli pangermanisti, pubblicando articoli inequivocabili sul periodico integralista *Zwanzigste Jahrhundert* (Ventesimo secolo), che si segnalava per l'acceso antisemitismo e per l'appoggio alle teorie più estreme del nazionalismo. Tra le idee del fondatore di quella rivista, l'artista *völkisch* Fritz Lienhard, e quelle del romanziere francese Paul Bourget — membro dell'Action Française che ebbe notevole influsso su di lui — Thomas Mann andava sviluppando le proprie. Tra i suoi scritti giovanili ci s'imbatte in una prosa indubitabile, come quando, commentando una raccolta di racconti popolari tirolesi, ne sottolineava le antiche ascendenze: "Nel cavaliere fantasma senza testa che erra inquieto per ogni dove, possiamo riconoscere lo spirito della nostra più alta divinità, Wodan"[104]. Dopo di che, quello di Thomas Mann non è che un nome in più tra i tanti pangermanisti degli anni della guerra. Diremmo che neppure nelle spesso apprezzate *Considerazioni di un impolitico* egli si segna-

(104) Cit. in K. Schröter, *Thomas Mann*, Mondadori, Milano 1966, pag. 46.

lasse per particolare originalità, giacché per una certa cultura borghese affrontare tematiche nazionaliste e conservatrici era allora molto di moda. Egli cita e commenta parecchie volte, ad esempio, Lagarde o Chamberlain, ma non una Langbehn: le *Considerazioni* sono un ottimo *pamphlet* borghese, ma non vi è spirito, non vi è la fede tedesca. Molto guglielmino, moltissimo luterano, Mann tuttavia, prima di sparire dagli orizzonti della cultura tradizionalista, non mancherà di imprimere, magari senza volerlo, un suo sigillo, in linea con tutta una stagione del pensiero tedesco.

La sua mistica idea della morte è molto simile a quella di Heidegger: sacro momento della vita, anello essenziale della catena che, con la malattia (Nietzsche la chiamava "dolore") e l'amore, costituisce l'enigma di fondo dell'esistenza. *La montagna incantata*, romanzo psicologico da Mann concluso del 1924, è tutto un prolungato equilibrio fra i tre elementi, anche se il vero faccia-a-faccia è in realtà proprio e solo con la morte. In questo, che a prima vista potrebbe sembrare l'ennesimo romanzone borghese, fatto d'introiezione da salotto perbenista o, tutt'al più, da clinica freudiana, si nasconde in realtà un nodo fondamentale di tutta la cultura tradizionale, il rapporto dell'uomo con la morte, il che è come a dire il suo rapporto con la vita. Cercare la fine è quasi sempre cercare *il* fine. Hans Castorp, il protagonista del romanzo di Mann, ha un incontro volontario e voluttuoso tanto con la malattia che con la morte: su questo tema s'intessono le centinaia di pagine manniane, e senza dubbio è in qualche misura sorprendente che ciò accada in un campione del conservatorismo borghese.

La nostalgia per il passato, germanico o gotico, era nata modernamente con la crisi di adattamento della Tradizione all'avanzante mondo borghese: il Romanticismo tedesco fu una fuga dalla società moderna. Fuga nel mitico passato idealizzato, quello delle origini, ma anche fuga verso un futuro che avrebbe sancito il ritorno solare alle radici. La morte fu in questo contesto concepita come ponte, come oggetto di conversazione nell'attesa: il dialogo romantico con la morte, anche quando turbinoso, è sereno, spontaneo, è uno dei momenti-chiave in cui l'individuo tradizionale padroneggia se stesso. Il suicidio, in questo stesso senso, affascinò i romantici come una espressione di forza, di dominio e di ritorno alla natura. "Io lodo a voi la *mia* morte", questa la sentenza di Zarathustra, "la libera mor-

te, che viene perché *io* voglio''. Soltanto dominando la morte l'uomo può dominare anche la vita: giacché ''la morte nega la morte. È l'eterno segreto della vita''[105].

Martin Heidegger e il ritorno del sacro

Il durevole e crescente avvicinarsi alla morte, nel senso di una lenta iniziazione al trascendente, come l'intendeva anche Thomas Mann, è un sentimento di elevazione nella stessa misura in cui l'esser-per-la-morte di cui parla Heidegger è un modo di vivere l'esistenza consapevoli di ciò che essa nasconde. Heidegger afferma infatti che una delle più profonde esperienze umane è l'osservazione del compimento altrui, cioè della morte degli altri, al cui cospetto ogni individuo assapora l'estrema sensazione di un limite esistenziale; ma tutto ciò non è mai solipsismo, gioco solitario: la morte, la propria come l'altrui, presuppone l'Altro, dato che in Heidegger (ma a suo modo anche in Mann) essere al mondo significa con-essere, cioè essere in comunità.

Ecco che dunque l'avere accennato alla *Montagna incantata* di Thomas Mann ci offre il destro per poterci addentrare tra i significati più vivi e più interni coi quali si cimentò la Rivoluzione Conservatrice: l'abbattimento della morale borghese, annichilita dal corto circuito ebraico-cristiano causato dall'interagire della triade peccato-colpa-morte; e l'instaurarsi di una nuova e più elevata eticità, pregna di valori religiosi e fondata non più sul significato di redenzione individuale, ma su quello di redenzione collettiva, secondo un concetto che si avvicina straordinariamente a quello tradizionale e pagano di 'culto degli avi'. Scrive un critico di Heidegger: ''Lo studio del pensiero di un defunto, la contemplazione della sua arte, la realizzazione dei suoi obiettivi politici, l'intensa rievocazione della sua presenzialità sono esempi di 'Cura' assolutamente tipici del *Dasein* e mostrano come la morte di un individuo sia una movenza verso la resurrezione, resurrezione nelle esigenze e nel ricordo di altri uomini. Il termine heideggeriano di 'deferente cura' fornisce una definizione all'importanza primaria attribuita al tema dell'*Antigone* di Sofocle e

(105) E. Morin, *L'uomo e la morte*, Newton Compton, Roma 1980, pag. 257.

a tutta la questione di come una comunità di viventi debba costituire un 'essere-vicino' ai morti''[106].

Essere nel mondo (l'Esserci heideggeriano, o *Dasein*) è dunque un confrontarsi con la comunità di cui si è parte e con la quale conviviamo, mentre agire (la 'Cura') significa nulla di meno che rendere viva e redenta la più vasta comunità dei vivi e dei morti. La comunione tra i viventi e coloro che, pur non più vivendo, in realtà vivono ancora, apre le strade del futuro secondo un modo d'essere necessario, naturale, organico. Heidegger considera il passato non come cosa inerte e immobile, ma come ciò che ''proviene'' dal passato stesso, e che crea un moto in divenire che unifica il tempo e ne distrugge le antitesi.

Ciò che Spengler compie sul versante dello storicismo, Heidegger lo completa su quello della metafisica: il tempo non persegue leggi razionali, ma si muove in base ai suoi significati interiori: ''Ciò che ha una storia può ugualmente fare della storia''[107]. Se dunque il passato ha un avvenire, entrambi i capi della storia si congiungono nel presente e nell'idea che questo sviluppa sotto forma di comunità di uomini radicati, che amano i confini dove posano i loro sguardi, e dove un giorno si posarono gli sguardi dei padri.

Questo ''*continuum* organico tra il vivente e il defunto'', fecondato dalla decisione-volontà di essere nel proprio tempo, origina pertanto la nuova ''antropologia ontologica'' di Heidegger, la quale stabilisce fra i suoi valori fondamentali la celebrazione di ''un intimo rapporto, materiato di sangue e memoria, che un essere umano autentico intrattiene con i suoi fondamenti originari''[108].

Secondo l'antica etica pagana, morire non è mai veramente finire, cessare di essere, ma, qualora ci si trovi in sintonia con la tradizione

(106) G. Steiner, *Martin Heidegger*, Sansoni, Firenze 1980, pag. 100.
(107) M. Heidegger, *Essere e Tempo* (1927), Longanesi Milano, 1976, pag. 454.
(108)G. Steiner, Martin Heidegger, cit., pag. 117. Poco sotto si legge: ''La decisione (*Entschlossenheit*) heideggeriana conteneva ben più di un semplice accenno alla mistica dell'impegno, all'*élan* di autosacrificio e autoproiezione predicato dal *Führer* e dai suoi accoliti duri e netti. Entrambi sanciscono l'elevarsi del destino personale per entro la vocazione nazionale e etnica, analizzata in *Sein und Zeit*. In entrambi è consegnata, nella logica e nell'essenza, un'esaltazione della morte come culmine stabilito e compimento della vita''. Ma — aggiungiamo noi — non di esaltazione della morte si trattava, bensì di superamento del terrore della morte quale era stato ereditato dalla morale cristiana e cattolica in particolare. Sul nesso tra

e con i vincoli decretati dalla stirpe, è un continuare a vivere nel ricordo, nell'esempio, nel culto: un perenne travalicare le frontiere del tempo, che è quanto di più estraneo alla mentalità moderna, costruita sull'idea di progresso, di continuo soppiantare i modelli e riedificarne di nuovi per poi distruggerli ancora. Heidegger, attraverso la via speculativa, reintroduce gli stessi valori pre-moderni: reintroduce l'essere attraverso il divenire, cioè i valori attraverso la storia.

Il senso pagano di continuità, in forza del quale si ha il culto per la tradizione, per gli insegnamenti tramandati di padre in figlio, non è prassi sociale né mera consuetudine, bensì vero sentimento religioso, inteso a inserire i ritmi delle generazioni nella più vasta scansione del tempo cosmico, realizzando in questo modo un profondo e spirituale contatto tra l'uomo e la vita naturale.

L'esistenzialismo heideggeriano, lungi dal confondersi nelle astrazioni incomunicative e distruttive della scuola francese che ne assunse la denominazione, è un concreto riappropriarsi della misura umana: di qui l'amore di Heidegger per la campagna, per il villaggio, per la piccola comunità senza tempo saldamente ancorata alla propria personalità storica. E di qui il suo delineare ciò che questo mondo avvolge come il suo più alto significato storico e trascendente, cioè il destino.

"Il destino comune", scrive Heidegger, "non è la somma dei singoli destini, allo stesso modo che l'essere-assieme non può essere inteso come una semplice somma di singoli soggetti (...). Solo nella comunicazione e nella lotta, la forza del destino-comune si rende libera. Il destino che l'Esserci ha in comune con la sua 'generazione' e nella sua 'generazione', esprime lo storicizzarsi pieno e autentico dell'Esserci"[(109)].

Il calarsi dell'Essere nel tempo, cioè nella storia, è dunque la definitiva riscoperta dell'affinità dell'altro — inteso proprio come *pros-*

filosofia di Heidegger e nazionalsocialismo — così inspiegabile e destabilizzante per la cultura contemporanea, e invece così profondo e naturale — si vedano U. Farias, *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1987, P. Bourdieu, *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Heidegger*,Il Mulino, Bologna 1989, spec. pagg. 85-103., H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, Sugarco, Milano 1990 e B. Martin, *Martin Heidegger und das Dritte Reich*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.

(109) M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 461.

simo: colui che è accanto a noi — e questa coscienza comunitaria così evolutasi prende a restaurare le sue leggi interiori.

La vittoria psicologica sulla morte — che verrà perseguita allo stesso modo dalla mistica eroica del nazionalsocialismo — è un preludio alla riedificazione dell'etica pagana. La nozione di morte introdotta piano piano ma inesorabilmente dal cristianesimo era ed è invece uno strumento di dominio sulle menti. La morte come 'nemico dell'uomo', elemento terrifico usato ora dialetticamente dai pulpiti o nei confessionali, ora iconograficamente a scopo intimidatorio, come una frusta morale che ricacci tra le righe del comportamento desiderato: si pensi ai 'trionfi della morte', alle immagini dello scheletro incappucciato, munito di falce e circondato da simbologie necrofile, che così spesso compaiono negli affreschi specialmente pre-rinascimentali, quando l'affresco era il libro di lettura unico degli umili; oppure si rammentino le demonologie spaventevoli sull'Aldilà infernale, presentate come la sorte certa che attende il trasgressore: secoli di violenza psicologica attuata con lucida programmazione condussero i popoli europei dall'antica libertà spirituale ad una ancora operante schiavitù morale.

Nessun ammonimento intimidatorio è invece nel paganesimo: qui il senso religioso della morte è liberatorio; manca la colpa, manca il peccato, non esiste l'infrazione alla legge spirituale, poiché non vi è nessuna legge, se non quella del naturale trasporto, della semplice e muta devozione alla vita e alla sua misteriosa trascendenza.

Sdrammatizzare la morte, alla maniera pagana, questo fece Heidegger, riconducendola tra i liberi oggetti della dedizione comunitaria. Jünger, con un'altra ottica e in base alla sua esperienza di guerra, non farà nulla di diverso.

Libero dai mortificanti condizionamenti legati alla condotta, l'uomo può dunque, secondo Heidegger, alzare lo sguardo da essere veramente libero, e dare così vita alla propria mistica, fondata sulla verità e sulla capacità che possiede l'individuo di comprendere se stesso e la sua presenza nel mondo. E questo è il momento in cui Heidegger ristabilisce l'entità del sacro e del divino: "Solo movendo dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo movendo dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa vuole indicare la parola 'Dio'... Forse questa età è contraddistinta proprio

dall'inaccessibilità della dimensione del sacro (*Heil*). Forse è questa l'unica sventura (*Unheil*) che la colpisce''[110].

Il totale rifiuto di Heidegger per la tecnica, per il progresso, per il calcolo non ne fa certo un modernista, ma neppure un reazionario, se il senso vero della sua rivolta è tutto in una risposta religiosa di tipo superiore, un affidarsi non alla conservazione della mentalità sociale pre-moderna, ma a quella spirituale. Secondo Karl Löwith, che fu suo allievo, la sostanza riposta ma trainante di tutto il pensiero di Heidegger è un ''motivo religioso'', e il fatto che tale elemento sia molto spesso inespresso lo colloca proprio in un contesto di religiosità estraneo al cristianesimo. Il ''fondamento sotterraneo'' del pensiero di Heidegger è secondo Löwith in questa sua tacita spiritualità, ''ma proprio per questa sua indeterminazione rispetto ai legami di qualsiasi formulazione in dogmi tanto più consono al sentire di coloro che non sono più cristiani credenti, ma pure vorrebbero esser religiosi. Non sono che poche e parche frasi, quelle in cui Heidegger evoca l'Integro e il Sacro, il dio e gli dèi, il mortale e l'immortale: eppure bastano'' a rivelarci la sua idea che gli dèi antichi non ci sono più e quelli nuovi devono ancora sopraggiungere; per questo, secondo Heidegger, ci troveremmo in una sorta di interregno tra passato e futuro, nel ''mondo degli dèi scomparsi e nel non-ancora di ciò che verrà''[111].

La sua riflessione 'post-cristiana' conduce Heidegger a considerare il fondamento della metafisica come l'ultima frontiera filosofica ancora possibile. La sua indagine su Nietzsche è in questo senso uno scavo sui destini spirituali perseguiti dal Solitario, nel quale Heidegger vedeva — come scrisse nel famoso discorso del 1933 per l'assunzione del Rettorato — ''l'ultimo filosofo tedesco che cercò appassionatamente il dio''[112].

Ma non solo questo. In Nietzsche Heidegger vede anche il restauratore del valore, la cui riabilitazione ottenuta con l'affermazione

(110) M. Heidegger, *Nietzsche* (1936), cit. in K. Löwith, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1974, pag. XII della prefazione dell'autore. Sul misticismo heideggeriano si veda G. Steiner, *Martin Heidegger*, cit., pag. 149.

(111) K. Löwith, *Saggi*, cit., pagg. 130-131 e XIII della prefazione.

(112) L'espressione ''il dio'', rivelante il sentimento pagano, è soppressa nella traduzione de *L'autoaffermazione dell'Università tedesca* (1933), Il Melangolo, Genova 1988, pag. 22, dove si legge ''Dio'', secondo cioè l'accezione solitamente monoteista. La prima dizione, usata da Löwith a pag. 101 di *Saggi*, cit., è forse da preferirsi.

della volontà di potenza è al tempo stesso "una prospettiva per la determinazione di un ordine gerarchico dei valori"[113], ciò che significa un discendere organico dal quadro metafisico a quello della realtà vera, dove l'uomo attua il suo pensiero. Spengler pose il soggettivismo dell'individuo come condizione dello storicismo, con ciò negando ogni astrazione universalistica; allo stesso modo Heidegger riafferma alla sua maniera e col suo linguaggio (invero a volte decisamente ermetico) il medesimo concetto, rafforzando il ruolo della pre-disposizione del soggetto di fronte ai problemi esistenziali[114]: nell'uno come nell'altro caso il relativismo, che è la base stessa di ogni concezione del mondo attenta ai caratteri dell'affinità, diventa il presupposto teorico di una globale riaffermazione del "radicamento" e del contatto intimo dell'uomo con il suo ambiente e con le sue cose.

Si ricorderà l'accento posto da Spengler sulla mano, veduta come il simbolo della dominazione umana sul mondo naturale[115], insieme utensile e strumento di potere. In Heidegger vi è una ripresa dello stesso tema, completato nel senso di una "mistica affinità tra il lavoratore e i suoi strumenti"[116] che è veduta come il luogo di realizzazione dell'armonia tra l'uomo e il suo mondo, ridotto questo a una dimensione comprensibile, attuale, verificabile.

Nella "sacralità della mano e del corpo" affermata da Heidegger si riconoscono i tratti di un suggestivo riandare alle fonti del senso umano della vita, del suo scorrere sereno tra i confini delle tradizionali certezze. Ed è qui, in questo clima dimensionato e ritmato, che prende vigore la creatività dello spirito di un popolo, la quale è la vera energia che lo unisce al suo patrimonio ereditario. A questo proposito Heidegger si esprime con chiarezza: "Il mondo spirituale di un popolo non è la sovrastruttura di una cultura, tantomeno l'arsenale in cui vengono di volta in volta conservati conoscenze e valori, che vi entrano e escono continuamente, ma è la potenza che scaturisce dalla più profonda conservazione delle sue forze fatte di terra e

(113) M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"* (1936-'40), in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1986, pag. 219.

(114) Cfr. K. Löwith, *Saggi*, cit., pagg. 89-90.

(115) Cfr. O. Spengler, *Ascesa e declino*, cit., ad esempio pag. 62.

(116) G. Steiner, *Martin Heidegger*, cit., pag. 117. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pag. 134.

di sangue, potenza che provoca la più intima commozione e il più ampio sommovimento del suo esserci. Solo un mondo spirituale è per un popolo garanzia di grandezza''[117].

Il parallelismo ideale tra Spengler e Heidegger[118] si pone come uno dei bastioni più saldi tra quelli edificati dalla cultura tradizionale per sostenere la struttura di un modello ideologico non soltanto storicizzato, volto cioè al passato, ma aperto alle istanze interventiste reclamate dalla realtà in cui entrambi i pensatori si trovarono a vivere.

Consci della crisi totale, ma *in primis* culturale[119], attraversata dall'Europa, sia Spengler che Heidegger indicarono nei valori spirituali di una tradizione non cristiana, pienamente pagana e antimoderna nel suo panteismo eroico, l'unica possibilità data all'uomo occidentale di specchiarsi in una fede, nel momento stesso in cui egli si rendeva conto di vivere un'agonia ormai prossima al definitivo reclinarsi.

Teologia politica

Sotto la scorza spesso intellettualizzata della cultura nazionalpopolare degli anni Venti e Trenta, si scorgono pur sempre delle costanti, le quali con puntualità a volte imprevedibile rimandano l'osservatore ad una considerazione. Accanto alle invocazioni ideologiche e al di sopra delle esigenze politiche, agisce la perdurante ansietà dello spirito, che ogni volta prende forma nel tentativo di uscire dagli schemi del cristianesimo declinante, ortodosso o riformato; a volte questa ricerca è cosciente, altre sottesa a più imperiose necessità, ma è raro che non ve ne sia traccia. La Rivoluzione Conservatrice —

(117) M. Heidegger, *L'autoaffermazione*, cit., pag. 23.

(118) Sullo 'spenglerismo' di Heidegger cfr. S. Caruso, *La politica del destino*, cit., pagg. 109-112.

(119) Sul concetto heideggeriano di un "venir meno del linguaggio" come simbolizzazione di un declino culturale cfr. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari 1980, ad esempio pag. 57. Su quanto Heidegger chiama "essenziale impronunciato", che ricorda dappresso le "idee senza parole" di Spengler, cfr. M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel* (1930-'31), Guida, Napoli 1988, pag. 214. Sul significato filosofico della parola inespressa e del silenzio si può consultare M. Baldini-S. Zucal (a cura di), *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, Morcelliana, Brescia 1989.

laboratorio culturale che in alcuni punti coincise con il perimetro ideologico nazionalsocialista — fu un luogo dove si ricercò la fede tedesca, dove anzi si tentò d'inserire tale retaggio nell'insieme di nuove meditazioni sul sociale e sul politico.

Non riusciremo qui ad affrontare con profondità sufficiente questo argomento per certi versi poco o pochissimo esplorato. Ma alcune indicazioni saranno egualmente possibili.

Hermann Keyserling, che fu uno dei più tipici rappresentanti della volontà tedesca di uscire dalla crisi culturale e politica del primo dopoguerra, provò a dare prefigurazione ad una nuova e più incisiva sintesi, quella fra tradizione e modernità, già abbozzata durante il Secondo Reich, e ora di nuovo raccoltasi al centro delle riflessioni nazionalpopolari. Nel 1922 Keyserling pubblicò un libro, *Politik, Wirtschaft und Weisheit* (Politica, economia e saggezza), nel quale s'intese di ripensare la società capitalistica come uniformabile o comunque assimilabile alla tradizione popolare ed anche all'idea socialista. Rifacendosi a Rathenau e alle sue idee efficientiste, egli tratteggiò una specie di repubblica sociale, ma dominata dai valori dello spirito. Non il bisogno, ma la forma culturale della tradizione avrebbe imposto il profilo della nuova comunità, sospinta a liberarsi dal paternalismo della Chiesa cristiana ed a ritornare con più matura coscienza all'insieme spirituale e sociale del germanesimo. Questo, veduto come la forza coesiva della società, doveva del pari costituire l'energia intima della nuova Germania, chiamata al rango di "laboratorio universale"[120].

Tutta una stagione di pensiero s'inserisce su questa traccia; ognuno secondo la propria impostazione, numerosi intellettuali presero in considerazione, negli anni di Weimar, la possibilità di conciliare il capitalismo riformato con la classe lavoratrice risvegliata, sancendo il loro dialogo unitario col crisma di un superiore senso spirituale, anzi di una vera nuova religiosità civile. Da Ludwig Klages, autore di *Geist als widersacher der Seele* (Lo spirito come avversario dell'anima, 1929), a Hans Freyer, che scrisse *Revolution von Rechts* (Rivoluzione di destra, 1931) a Ferdinand Fried, il direttore della rivista neoconservatrice *Die Tat* (L'azione) e autore de *Das Ende des Kapi-*

(120) Cfr. E. Vermeil, *La Germania contemporanea*, cit., pag. 465. Su H. Keyserling vedi ad esempio L. Giusso, *Il ritorno di Faust*, cit., pagg. 177 e segg.

talismus (La fine del capitalismo, 1932), lunga è la schiera di quanti, con taglio ora misticheggiante, ora sociologico oppure economicistico, non tralasciarono di considerare l'elemento spirituale come uno dei principali sostegni della lotta antimoderna[121].

Tutti costoro, e numerosi altri qui non menzionati, focalizzarono l'attenzione su una distinzione già da tempo acquisita alla cultura tedesca, quella tra comunità (*Gemeinschaft*) e società (*Gesellschaft*), stabilita da F. Tönnies fin dal 1887 con un libro che ebbe anche al tempo di Weimar nuove attenzioni e riedizioni. Questa distinzione era innanzi tutto di carattere morale, culturale, religioso, e come tale veniva ora riproposta, calcando anzi l'accento proprio e prima di tutto sul significato di un'etica nuova, insieme rivoluzionaria e conservatrice, rifacentesi all'antica religiosità. Tönnies parlava del sentimento del dovere, definiva la religione come una forma della volontà comunitaria e poneva la religiosità alla base della sacralizzazione della tradizione.

Non diversamente fecero gli intellettuali della Rivoluzione Conservatrice. Il valore di religione civile, che è la forma più compiuta con cui il neopaganesimo intese presentarsi alle masse post-belliche, in forza del suo trasformarsi da elemento intellettuale in ideologico vero e proprio, fu riconosciuto in tutta la sua portata da Carl Schmitt, che parlò apertamente di "teologia politica" con l'intento di sottolineare la portata trascendente ed escatologica di cui si rivestivano i concetti politici del dopoguerra. Se la religiosità nuova discendeva dall'empireo dell'oltremondano — in linea con il paganesimo antico e moderno, che è religiosità immanentistica —, il percorso inverso lo compiva l'ideologia: si trattava di una concezione politica che andava ammantandosi di ombreggiature religiose e salvifiche.

Ma, se Schmitt affermava che "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati"[122], non di meno la Rivoluzione Conservatrice appare al polo opposto di quelle concezioni 'gnostiche' basate su messianismi sociali tardi e spuri, che uscirono dalla sconfitta e in forza della rivoluzione russa; al polo opposto, poiché la 'teologia politica' nazionalpopola-

(121) Vedi J. Herf, *Il modernismo reazionario*, Il Mulino, Bologna 1988, pagg. 49-87.

(122) C. Schmitt, *Teologia politica* (1922), in *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, pag. 61. Sull'argomento cfr. anche M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.

re — come in seguito quella nazionalsocialista, come sempre quella pagana — non costruisce le sue attese sul professionismo rivoluzionario o sulla letteratura avveniristica[123], bensì sulla vocazione, sul destino, sulla provvidenza soccorritrice, e a queste forze esterne e naturali, necessarie e misteriose, affida la composizione del futuro invocato dalla volontà.

Hofmannsthal, nella sua famosa allocuzione del 1927 su *La letteratura come spazio spirituale della nazione*, nella quale usò l'espressione "rivoluzione conservatrice" per la prima volta in senso metapolitico e ideologico, espresse chiaramente il significato che quell'apparente paradosso produceva: si era di fronte alla necessità di creare un organismo vivo composto di tutti gli elementi, culturali e materiali, unificati nella tradizione comunitaria e nello spirito della totalità.

Come in Langbehn, il tutto in cui si disperdono gli individui e i gruppi doveva essere, secondo Hofmannsthal, ricondotto a interezza, affinché potesse ingenerare le forze spirituali della comunità: "Tutte le divisioni in cui l'intelletto ha polarizzato la vita, devono essere vinte nella mente e trasformate in unità spirituale"[124].

Questo volgere ad una concezione organica[125], nella quale la fede nel 'tutto' comunitario, recita il ruolo di centro catalizzatore, è un intendimento teorico tipicamente tradizionale, che fu ripreso e ampliato più volte dalla Rivoluzione Conservatrice. Basta pensare, oltre a Schmitt, a Moeller van den Bruck, per il quale il corporativismo era la proiezione sul sociale di una unione organica delle varie collettività (*Verbände*) identificatesi già prima nella più elevata sfera dello spirito. Secondo quanto afferma Edmond Vermeil, "Moeller vuole una rigenerazione spirituale, ma collettiva e totale; si può comprendere l'ardente impeto di un popolo soltanto identificandolo al *Volkstum* vivente. Totalità mistica, di cui la parte migliore della Germania deve percepire il ritmo"[126].

(123) Sull'attivismo 'gnostico' dei rivoluzionari progressisti cfr. L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze 1975.

(124) Cit. in P. Gay, *La cultura di Weimar*, Dedalo, Bari 1978, pag. 120.

(125) Si ricorderà l'organicismo sociale concepito da C. Schmitt come la sostanza della comunità nazionalsocialista: le "tre membra dell'unità politica", lo Stato, il movimento, il popolo. Cfr. *Principi politici del nazionalsocialismo*, Sansoni, Firenze 1935, pagg. 184 e segg.

(126) E. Vermeil, *La Germania contemporanea*, cit., pag. 461.

Questa totalità mistica avrebbe dovuto consolidarsi, secondo Moeller, nell'unità culturale della stirpe, da ottenersi attraverso un recupero dell'individualità religiosa del popolo tedesco, ristretta in un confuso ma rivelatore "protestantesimo scristianizzato", nella cui terminologia già si legge la volontà, sia pure imprecisa, di esprimere una religiosità nazionale: Moeller parlava infatti di "appartenenza razziale spirituale"(127), il che lo pone lungo il solco antico della paganità eterna.

Al fine di rendere operante il senso di questa religiosità sbrigliata e non clericale, nazionale nel senso vero della stirpe, Moeller pensava ad una identificazione sublimatrice di sangue e di spirito, da attuarsi attraverso una fusione dei valori della tradizione con quelli vitali e positivi generati dai tempi nuovi. Il conservatorismo di Moeller è infatti rivoluzionario anche per questo suo insistito richiamarsi allo spirito come esito di una scambievole e creativa interazione di passato e presente. Così, nel suo *Terzo Reich*, Moeller esprime questa lotta per i valori (*Werte*) eterni: "Tedesco non è soltanto colui che parla tedesco o che proviene dalla Germania o addirittura che ha la cittadinanza tedesca. La terra e la lingua sono i fondamenti naturali di una nazione, ma la sua peculiarità storica si forma in base a come la vita degli uomini riesce a sublimare il sangue in spirito. Vivere nella consapevolezza della propria nazionalità significa vivere nella consapevolezza dei suoi valori. Il conservatorismo di una nazione cerca di tutelare questi ideali sia attraverso il mantenimento dei valori tradizionali, nella misura in cui questi riescono a conservare la potenza interiore della nazione, sia attraverso l'assorbimento di tutti quei valori nuovi che sono atti ad accrescere la forza vitale della nazione stessa. Una nazione è una comunità di valori. E il nazionalismo è la consapevolezza di tali valori"(128).

La visuale politica propria a Moeller — incentrata sulla ricerca della 'terza via' opposta al capitalismo e al comunismo — lo porta a concepire la lotta per i valori come una evocazione di tutte le energie ancora vitali della civiltà europea e come una reazione al senso di smarrimento che colse l'uomo dell'Occidente di fronte allo spettaco-

(127) In A. de Benoist, *Moeller van den Bruck o la rivoluzione conservatrice*, Edizioni del Tridente, La Spezia 1981, pag. 45.

(128) A Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich* (1923), Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg-Berlin 1931, pag. 303.

lo del suo tramonto. Rivitalizzare la tradizione è in certo senso l'estremo compito europeo, proprio nel mentre i nuovi barbari sembrano prepararsi all'ultima invasione. "La Bestia s'insinua nell'uomo", scriveva Moeller a conclusione de *Il Terzo Reich*. "L'Africa già proietta la sua ombra sull'Europa. Dobbiamo essere come dei guardiani, fermi sulla soglia dei nostri valori"[129].

Se dunque il "terzo partito" invocato da Moeller per metter fine al sistema di Weimar deve essere "il partito della continuità nella storia tedesca"[130], la scelta neopagana, espressa o meno, è presente in lui con la forza ideologica di un'opzione di fondo. Mito culturale del *Terzo Reich*, socialismo come ricerca della comunità originaria ben ordinata, conservatorismo uguale ad un eterno rinnovarsi di valori spirituali insuperabili e irrinunciabili, senso profondo della comunità interpretata come il corpo mistico di una cultura superiore; la morte, infine, l'atto di libera affermazione ammonitrice e insieme esortatrice: la morte di Weininger, oppure magari quella assaporata da Jünger come un normale intermezzo della vita[131], momento che, anziché opprimere e terrorizzare come in certe religioni semisadiche, esalta o eccita o anche solo stupisce, quasi fosse un brandello di esistenza concentrata tutta in un punto. Tutto questo paganesimo è in Moeller.

Il colpo d'ala effettuato dalla Rivoluzione Conservatrice nei confronti, ad esempio, del vecchio conservatorismo o ancor più della reazione *tout court*, consiste non nel difendere ma nell'affermare attivamente la Tradizione. Quello che viene sentito e vissuto come cosa viva, organismo che ancora parla alle anime ricche di sensibilità, viene posto al repentaglio della modernità e, sebbene custodito con cura devota, viene esposto, messo alla luce, sotto gli occhi di tutti: la Tradizione, smessi gli abiti della difesa passiva, solo culturale, sente di poter passare all'attacco e presto il nazionalsocialismo trasferirà questa sensazione già rivoluzionaria tra la gente, per le strade, in mezzo al popolo, al fine di attuare concretamente la lotta per i valori.

(129) A. Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich*, cit., pag. 322.
(130) Cit. in W. Laqueur, *La repubblica di Weimar*, Rizzoli, Milano 1977, pag. 124.
(131) Cfr. E. Jünger, *Tempeste d'acciaio* (1920), Edizioni del Borghese, Milano 1961, ad esempio pag. 330. Come è noto, Moeller si uccise nel 1925, mentre Weininger si era suicidato nel 1902.

Ernst Jünger

Possiamo ben dire che l'antico 'pudore' della Tradizione, il suo classico ritrarsi di fronte alle evoluzioni delle masse e alle acrobazie delle avanguardie intellettuali venga dissolto dal clima culturale della Rivoluzione Conservatrice, dove il crogiolo delle idee porta a fusione nuove combinazioni, ma soprattutto un nuovo atteggiamento psicologico. La ricerca della tradizione rinnovata, della nuova forma (*Gestalt*) con cui dare definizione alla comunità plasmata dai tempi, assume in Ernst Jünger i contorni di un "realismo eroico", una vera sintesi tra lo spirito e l'epoca. Vi è qui, di nuovo, come sempre, la fissità di uno sguardo ugualmente volto al passato come al futuro.

Jünger sente il pulsare di un cambiamento copernicano dei vecchi schemi, ma nello stesso momento ricorda le origini: la "forma suprema di tradizione", che è qualcosa di "vivente", genera l'"attuale necessità di essere responsabili immediatamente non delle immagini riprodotte, ma della forza primigenia che genera quelle immagini"[132]. È la grande ora in cui coloro che custodiscono la "vera grandezza" si adoperano non già a conservare la tradizione, ma proprio a "creare una tradizione". Questa sensibilità dinamica, ade rente all'epoca di sconvolgimenti e rifondazioni in cui Jünger visse, non lo portò mai, tuttavia, a dimenticare o a lasciar cadere l'idea dell'*immobile centro*, il senso e la volontà che muovono gli eventi, e che in fondo sono il destino.

Jünger non accetta di rifugiarsi in atteggiamenti passivi o di mera contemplazione della catastrofe, ma, spenglerianamente, rivendica la necessità di partecipare al moto della storia[133], con ciò delineando il senso finale e più alto dell'interventismo tradizionalista, che afferma un'idea viva e non si limita a cantare le virtù di sacre spoglie.

Alla mentalità borghese imperante negli ultimi secoli, Jünger imputa l'avvenuta frattura dell'ancestrale contatto dell'uomo con i luoghi e le energie originali (le "forze primigenie") che da sempre costituiscono la fonte di ogni cultura che esprima valori; con ciò egli stabilisce il fondamentale riconoscimento dell'importanza essenziale che riveste il profondo legame con la storia, attraverso il cui svolgimento si crea la *forma* di un popolo: e nello stesso momento Jünger

(132) E. Jünger, *L'operaio* (1932), Longanesi, Milano 1984, pag. 185.
(133) Cfr. E. Jünger, *L'operaio*, cit., pag. 180.

proclama la "superbia" della volontà "in saldo rapporto con la storia" (si tratta forse di uno degli amici di Zarathustra, l'aquila, simbolo appunto per Nietzsche della superbia?), giungendo a considerarla come appartenente alla "realtà imperitura"[134].

C'è dunque nella nuova volontà di dominio (*Herrschaft*) tratteggiata da Jünger il sigillo della più veneranda paganità: origini prime, tradizione in cammino, mito di una forma eroica dell'umano. Un modo di essere che è senza tempo. Manca la trascendenza, la *pietas* devota alla vita? In Jünger c'è l'antica potenza del simbolo, espressa magari non secondo la formula devozionale, ma certo secondo l'urgenza dei tempi. Il lavoro è in Jünger l'energia simbolica che racchiude tutti gli aspetti dell'essere, ed è l'energia centrale della vita, l'umana come l'universale. La "mano operosa" che già in Spengler ed anche in Heidegger esprimeva il senso del dominio dell'uomo, e insieme della sua armonia col creato, torna in Jünger a rappresentare la filosofia germanica del dovere, che è valore trascendente divenuto eticità padrona dell'*elementare*.

Il socialismo perseguito dalla Rivoluzione Conservatrice fu di specie particolare e non è questo il luogo per indagarlo. Ma interessa però rilevare come questo socialismo — prussiano, tedesco, o nazionale — si manifestasse con evidenza come una ricerca appassionata della comunità originaria — forse dell'antica democrazia germanica —, dei suoi miti, della sua fede popolare. È la *forma* storica di un mito.

La distruzione dello Stato assoluto e del sistema di gerarchie ad esso correlato, era considerata da Jünger come un livellamento verso il basso, nell'indistinto, laddove si nutrono i principi universali: tuttavia, questa *tabula rasa* sulla quale si è consumata l'angosciata trepidazione di generazioni di conservatori, non è per Jünger un luogo per lamentevoli rimpianti. Essa può essere vista anche come un "atto di Mobilitazione Totale", inteso a predisporre il terreno per un nuovo avvento di forze dominatrici[135]. La *forma*, invocata da Jünger attraverso l'affermazione del suo artefice, l'uomo nuovo, l'*Ar-*

(134) E. Jünger, *L'operaio*, cit., pag. 58.

(135) Cfr. E. Jünger, *L'operaio*, cit., pag. 65 e inoltre: M. Decombis, *Ernst Jünger, l'ideale nuovo e la "mobilitazione totale"*, Edizioni del Tridente, La Spezia 1981. Che al fondo di tali teorie mobilitatorie e rifondatrici di Jünger agisse un principio di autentica trascendenza religiosa, fu da taluno percepito con nettezza. In proposito, circa l'interpretazione della jünghe-

beiter, sintesi perfetta di potenza interiore e di padronanza della tecnica, questa forma non è secondo Jünger che il mito della tradizione rinnovata, il mito che discende dalle nebbie della memoria rarefatta e pre-conscia per avviarsi lungo le strade della metropoli, deciso a fare la storia.

Scrive Jünger: "Una forma storica è, nel suo nucleo profondo, indipendente dal tempo e dalle circostanze (...). La storia non produce forme, ma si modifica in virtù della forma. Essa è la tradizione che un potere vittorioso fornisce a se stesso. Così le famiglie romane ricollegavano la propria origine ai semidei, e così, prendendo le mosse dalla forma dell'operaio, dovrà essere scritta una nuova storia"[136].

Ambizioso proponimento, quello di voler creare un mito che sappia essere fonte, come già nell'Ellade, di una storia e di un'etica nuove. Sogno temerario, quello di scolpire le tavole del nuovo realismo eroico. E come tutti sogni, sdegnoso e facile a svaporare davanti alla realtà: tanto da non esser riconosciuto per vero quando, di lì a poco, Jünger ebbe davanti agli occhi, incredibilmente, proprio la Forma, il Dominio, l'*Arbeiter*, la Mobilitazione, l'Eroismo, il Realismo, e infine il Demiurgo, l'insonne manipolatore della *Begeisterung*, l'ispirazione.

Forse mancò sopra ogni altra cosa la sensibilità, il che impedì a più di un aristòcrate di afferrare e apprezzare il significato dirompente della presenza degli umili all'interno di un'ideologia della potenza e del senso di tellurico rivolgimento che agiva nell'etica nazionalsocialista, in una combinazione che costituisce in senso proprio l'unica rivoluzione totale tentata nel secolo XX. Quell'etica e quegli stessi umili nel cui riscatto, spirituale e materiale, il nazionalsocialismo si stava impegnando in una lotta senza ritorni: non il *Volk*, ma *tutto* il *Volk*. Per dirne una : se Jünger avesse mai compreso che con lui a fianco Kniébolo-Hitler avrebbe forse potuto emanciparsi dalla sua condizione di "Marte inferiore" — come egli lo definisce nel suo *Diario* degli anni di guerra — e cioè passare da forza 'luciferina' a energia benefica, l'intero sforzo intellettuale della Rivoluzione Conservatrice ne avrebbe tratta imperitura gratificazione postuma. Inve-

riana "istanza superiore" quale "divinità incarnantesi nei popoli o *gentes* o nelle stirpi", cfr. D. Cantimori, *Ernst Jünger e la mistica milizia del lavoro*, in *Studi Germanici*, I, 1935, pag. 79.

(136) E. Jünger, *L'operaio*, cit., pag. 75.

ce, lo sprezzante ufficiale addetto alla frequentazione dei caffé parigini, amò piuttosto fornicare con la fronda dei militari, ma solo davanti alle migliori bottiglie di Borgogna, dove è ben facile sceverare il bene dal male e il giusto dall'ingiusto; perfino in sogno Jünger fugge davanti a Kniébolo: "mi appartavo in stanze remote..."[137]. Tutto questo non è ideologia né storia, ma purtroppo soltanto stracca letteratura, della quale i popoli neppure si accorgono.

Dovette apparire tutto troppo spaventosamente reale: fu così che il sogno della Rivoluzione Conservatrice rimase il corrucciato appartarsi della casta e non divenne mai *forma* in azione, con il risultato di recare un duraturo danno alla storia. Si ritrassero nell'ombra i corifei che avevano assistito ai dolori della nascita, e il Mistagogo venne abbandonato alla sua smisurata solitudine.

L'attimo giunge

Se già Dostoevskij era sembrato un annunciatore dell'inutilità di ogni antitesi tra rivoluzione e conservazione[138], è soltanto negli anni weimariani che si attua il passaggio ideologico necessario a creare gli strumenti della politica nuova. Da un lato si ebbe dunque lo 'gnosticismo' progressista, dall'altro la 'teologia politica' nazionalpopolare: vorremmo rimarcare che il termine schmittiano si configura compiutamente come neopagano, inteso cioè a far risaltare le attinenze fra valori trascendenti e immanenti. Soltanto, che l'epoca moderna ha per così dire rovesciato il rapporto: prima era la realtà ad interpretare il sacro, adesso è il sacro ad essere abbassato alla realtà. Ma, anche in questo senso peggiorativo, riconoscere una valenza spirituale alla stessa vita reale già significa opporsi alla scissione cristiana e poi progressista tra sacro e profano.

È il vero e proprio inserimento di un concetto pagano nella mentalità moderna; ciò che Schmitt vedeva era la fine della politica profana: le due categorie 'politica' e 'religione' non sono più differenziabili tra di loro, poiché non sono più soltanto riferibili ai due modelli distinti di una Chiesa e di uno Stato. Si riapriva in questo modo lo spazio amplissimo per una religione secolare, la sfinge spesso deli-

(137) E. Jünger, *Diario 1941-45*, Longanesi, Milano 1979, pagg. 242-3.
(138) Cfr. ad esempio O. Spengler, *Il tramonto*, cit., pag. 957.

neata da teorici o filosofi di varia natura, ma che mai era riuscita a scendere sul terreno del pensiero politico puro. Weimar, in tal senso, significa anche recupero del versante religioso della politica.

Negli anni Trenta ci si provò, da parte della teologia ecclesiastica, a bloccare questa pericolosa intrusione e si addivenne all'*escamotage* di considerare il cristianesimo non un monoteismo, ma una fede nel "Dio unitrino", al fine evidente si sottrarsi all'accusa di assolutismo. Quello che ne risultò fu un'affermazione: "Soltanto sul terreno del giudaismo e del paganesimo può esistere qualcosa come una teologia politica"[139]. È una frase un po' equivoca, forse intesa a sbarazzarsi in un colpo solo di due antagonisti, ma che in fondo diceva il vero. Il giudaismo, visto come religione nazionale fondata su una sorta di monarchia divina, fu certamente una teologia politica. E altrettanto lo fu il paganesimo, con le sue figure di divinità sovrane. Si trattò di due teologie politiche: soltanto opposte, e per provenienza e per destinazione. Ma questa è un'altra storia[140].

La coscienza che la politica non è un corpo separato, un orto chiuso per le alchimie dei potenti, ma lo scenario dove un popolo riversa tutto se stesso, la propria storia, la propria cultura, il proprio sangue, questa nuova coscienza è un frutto di Weimar. Lo spirito non è più disgiungibile dalla materia, né lo è la realtà dall'idea.

Werner Sombart vedeva il popolo come sorretto da due colonne portanti, una in divenire, la *natura*, l'altra immobile in sé ed eterna, lo *spirito*[141]: due sensi paralleli con i quali un popolo *sente* la propria epoca. Non dobbiamo quindi stupirci se anche nei rappresentanti più scientifici della cultura rivoluzionaria e conservatrice dell'epoca weimariana batte una precisa ansietà, religiosa in senso proprio, e se

(139) E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico* (1935), Queriniana, Brescia 1983, pag. 72. È un testo — di un teologo protestante passato al cattolicesimo — direttamente rifacentesi a Carl Schmitt e alla sua opera *Teologia politica*.

(140) Sulle connessioni e le inconciliabilità tra giudaismo e paganesimo si vedano: M. von Faulhaber, *Giudaismo, Cristianesimo, Germanesimo*, Morcelliana, Brescia 1934; G. Batault, *Aspetti della questione giudaica* (1921), Edizioni di Ar, Padova 1984; J. Evola, *Tre aspetti del problema ebraico* (1936), Edizioni di Ar, Padova 1978, spec. pagg. 13-33.

(141) Cfr. W. Sombart, *Il socialismo tedesco* (1934), Il Corallo, Padova 1981, pag. 191: "La *natura* del nostro popolo quale noi qui abbiamo imparato a conoscere è qualcosa di assai variato, scaturisce dal suo sangue e dalla sua storia, segue la marcia del popolo, cambia col mutarsi del suo destino, col trasformarsi di questa o di quella delle sue parti. Lo *spirito* del popolo invece è un'unità che deriva dal mondo trascendente, è sempre lo stesso, fermo immutabile, dall'origine dei tempi ai giorni nostri".

dai temi dell'oggettività politica, economica, sociale, si alzano fasci di luce che investono memorie lontanissime.

Ferdinand Fried, che era un seguace di Sombart, fu studioso di economia e applicatore di un certo concetto geo-economico attento ai fenomeni mondiali legati alla crisi capitalistica. Ma dalle sue analisi si leva una proiezione, un presentimento, forse un'angoscia creativa. Nel passaggio dal valore del denaro come corrispettivo dell'oro a quello di astrazione cartacea, Fried vide l'emblema della perdita di contatto del capitalismo con la realtà e il sorgere di una prevaricazione disumanizzante. Ma l'anticapitalismo rivoluzionario e conservatore mosse anche e soprattutto da esigenze dello spirito, fu una rivolta culturale: "Le nuove idee", scrisse Fried, "che divampano contro lo stanco Occidente hanno un accento *sociale e nazionale*", ciò che assegnerà alla Germania un compito che sa di redenzione: ad essa infatti "spetterà la funzione di dare l'impronta spirituale decisiva alla cupa, irrazionale volontà del mondo in rivolta"(142).

Uno sguardo d'insieme alla cultura nazionalpopolare dell'epoca weimariana ci indica da un lato che lo storicismo inteso nel senso borghese di tentativo di superamento della propria crisi ciclica e di assestamento razionalizzatore poteva dirsi concluso, soprattutto per opera di Spengler; da un altro lato, risulta chiaro che l'abbattimento dell'idea di progresso tentato dalla Rivoluzione Conservatrice condusse al rafforzamento della tradizione e della sua base concettuale, il relativismo. A questo proposito, Adriano Tilgher scrisse cose interessanti: "Il Relativismo contemporaneo è essenzialmente rivoluzionario. Rivoluzionario, non solo perché, dissolvendo il mito della Storia riformisticamente inteso, spiana la via al ritorno dell'Azione individuale, germinante da una nuova Fede e da un nuovo Mito, ma anche in quanto proprio esso è la condizione di una Azione per eccellenza rivoluzionaria"(143).

La demolizione concettuale del progressismo generò un nuovo fermentare dello spirito e della forma politica, concepiti nella loro qualità prima di strumenti, anche psicologici, di salvezza dal caos. La

(142) F. Fried, *La fine del capitalismo*, Bompiani, Milano 1932, pagg. 341 e 343. Nel 1934 Ferdinand Fried entrò nelle SS, e in seguito divenne stretto collaboratore di W. Darrè. In precedenza, secondo Otto Strasser, aveva fatto parte del "Fronte Nero": cfr. O. Strasser, *Hitler segreto*, Donatello De Luigi Editore, Roma 1944, pag. 133.

(143) A. Tilgher, *Relativisti contemporanei*, cit., pag. 89.

psiche collettiva della Germania weimariana, devastata dal rovinoso senso d'insicurezza avanzante da ogni lato, generava ovunque incubi e mostri: il "dottor Caligari" e le sue folli controfigure si aggiravano nella cultura tedesca come cavalieri apocalittici annunciatori di sventura[144]. A tutto ciò l'antica anima germanica parve offrire una risposta. Al di sotto delle tumefazioni prodotte dal caos ideologico e dall'anarchia interiore propri ad una certa intelligenza weimariana, un altro *genio* (inteso come genio della stirpe) andava battendo sul ferro caldo, proprio come Mime su Notung. È in questo momento, nel rumoroso crollare di certezze e speranze, che in Germania andava creandosi la sintesi rivoluzionaria di passato e presente; soltanto adesso la prima scintilla del fuoco di Prometeo poteva dirsi davvero riaccesa. E soltanto adesso, al tramontare della nevrotica stagione degli esperimenti intellettuali, tornava a parlare la voce antica della tradizione rinnovata, la tradizione *nuova* preconizzata da Jünger.

Ma questa, più che l'esito politico di una combinazione di forze, appariva come una "potenza magica" che incombeva a richiamare sulla scena il germanesimo eterno. Ludwig Klages affermava che nessuna ragione umana può misurare le vie del destino e che nessun tessitore sa ciò che tesse, ma nello stesso momento incitava a tenere desti tutti i sensi: "Tenetevi pronti e degni dell'attimo della ricezione (*Empfängnis*); e anche se questo non dovesse mai giungere, fareste tuttavia l'unica cosa che potete per salvare la vostra *anima*!"[145].

L'attimo giunse: e la fine ingloriosa della Repubblica di Weimar non aprì le porte solo ad un nuovo regime, ma alla ribellione pagana contro la storia moderna.

(144) Cfr. S. Kracauer, *Cinema tedesco. Dal "Gabinetto del dottor Caligari" a Hitler*, Mondadori, Milano 1977, pagg. 60 e segg.
(145) L. Klages, *La natura della coscienza*, in *L'anima e lo spirito*, Bompiani, Milano 1940, pag. 288.

Capitolo terzo

Il neopaganesimo nazionalsocialista

Avendo sostanza di movimento più spirituale che politico, il neopaganesimo rimase ai suoi esordi sempre ai margini del potere, sia durante il Secondo Reich che, a maggior ragione, durante la Repubblica di Weimar, anche se ebbe accoglienza all'interno di circoli influenti e in certa misura nella stessa persona dell'ultimo Kaiser, Guglielmo II. La mutazione seguita dal neopaganesimo, da istanza culturale e metafisico-religiosa a proposta concretamente politica orientata ideologicamente, avviene con il nazionalsocialismo, la cui sostanza storica è secondo noi caratterizzata proprio da questo suo porsi nella qualità di movimento di redenzione spirituale del popolo.

Rivoluzione dello spirito e della cultura, il nazionalsocialismo trae proprio dalla sua funzione di *erede* i motivi della propria specificità: erede di una Tradizione lontana, dispersa in mille rivoli, forse sotterranea, ma non perduta. Abbiamo già visto, anche se per sommi capi, che il germanesimo è stato una costante presenza attraverso tutte le epoche, che ad esso fecero riferimento numerosi ingegni nei momenti cruciali di caduta o di smarrimento dell'identità nazionale, che inoltre esso permase come un sostrato placentare a tutela della personalità culturale del popolo. Nel 1806, dopo la battaglia di Jena, era sorto Fichte ad agitare il drappo della memoria comune; nel 1918, dopo una disfatta ancora peggiore, l'istinto dell'eredità si coagulò intorno a persone e ambienti determinati, circoscritti ma vitali, ed esemplari se guardati dal punto di vista della continuità culturale.

Da questa costellazione di isole tradizionaliste venne lentamente ritessuta la tela dell'identità comunitaria; da frammenti sparsi, minoritari, a volte eccessivamente distratti da fantasie occultistiche, trasse pur tuttavia energia una più grande concentrazione di forze,

qualcosa che seppe alla fine fecondare il terreno della politica con il seme ancora generoso degli ideali eterni della stirpe.

Crediamo sia fondamentale notare come le origini del nazionalsocialismo si confondano con i circoli *völkisch*, all'epoca assai numerosi e tutti connotati dall'impostazione neopagana, più ancora che da programmi di politica concreta. Questo ci dimostra che la sostanza ideologica del nazionalsocialismo ricevette energia da una visione del mondo profonda e totale, una concezione ideale prima che politica, che fosse cioè legata alle sole esigenze della congiuntura storica e sociale.

Ed è del pari fondamentale il rilievo che quella visione del mondo era e appariva fortemente condizionata dai valori spirituali, da una vera religiosità che andava oltre il cristianesimo, talora contestandolo aspramente, talaltra piegandolo a nuove interpretazioni, ma sempre cercando di superarlo nel nome di un recupero della Tradizione germanica.

Il vero programma del partito nazionalsocialista non fu mai quello legato all'enunciazione dei *Venticinque punti*, ma quello, ben più ambizioso, ben più vastamente impegnativo, della restaurazione di una civiltà pagana e germanica in terra tedesca.

Esso ricevette linfa vitale dal clima ideologico degli ambienti *völkisch* che per decenni erano stati gli oscuri custodi di un patrimonio apparentemente irrecuperabile e sulla cui piattaforma culturale fu infine edificato il modello sociale e politico incentrato sul socialismo gerarchico, sull'anticapitalismo antisemita, sulla comunità di popolo totalitaria. Ma a noi non interesseranno qui le sovrastrutture che circostanze, eventi esterni o convinzioni personali concorsero a erigere sulla struttura semplice delle origini.

La nostra attenzione intenderà piuttosto soffermarsi sulla qualità del messaggio religioso che, giunto alla svolta del dopoguerra, fu raccolto dal nazionalsocialismo nelle sue sparse membra e ricomposto in unità — seppure variegata — quale basamento che funzionasse da presidio della Tradizione rinnovata e rigenerata con significati attivi.

Il neopaganesimo, sostanza e anima del Terzo Reich, andava ben oltre gli atteggiamenti antisemiti e totalitari, fissi alla barriera della circostanza storica come elementi accessori della struttura culturale, ricevuti in dote dalla borghesia conservatrice, i primi, e dalle frange

'giacobine' della sinistra nazionale, i secondi; il neopaganesimo era molto al di sopra di questi *atteggiamenti*, esso era la voce del popolo, una voce rimasta muta o sommessa per secoli che ad un certo punto, in virtù di un destino arcano ma in fondo forse decifrabile, prese a parlare dagli scranni stessi del potere.

Qui non valgono la destra o la sinistra, il progresso o la reazione: davanti al mistero di una rinascita per alcuni versi inesplicabile, davanti ad una redenzione riassumente in sè tutti i segni di un retaggio che si perde ai confini della storia, non servono neppure gli abituali concettualismi dell'ermeneutica storiografica; servono invece le più insondabili categorie attraverso le quali si esprime una mitologia collettiva. Dalla simbologia popolarizzata e dal mito disceso nelle strade, sui selciati, a soffiare un vento di rivoluzione così diverso da tutti gli altri, riguadagnò i propri contorni una personalità culturale atavica, uscita infine dai meandri della storia e chiamata a gran voce a decidere sugli stessi eventi politici. La natura del simbolo è sempre autentica e la sua funzione sempre fausta se esso viene estratto dalle profondità della tradizione nazionale e popolare con atto spontaneo, esponendolo a masse emancipate dalla storia e bene in grado di riconoscerlo e farlo proprio. L'usurpazione del simbolo e la invenzione di miti ingannevoli perché non originari, avviene tradizionalmente nel campo delle congetture intellettualistiche, quando si abbandona la via maestra indicata dalla conformazione naturale di una comunità e ci si addentra nella *costruzione* di un nuovo simbolo e di un nuovo mito sorti dal nulla.

La Tradizione non costruisce né inventa, ma al più recupera ed estrae, traendo dall'intimità della storia popolare i valori vivi della simbolica comunitaria. Il discorso noto sul 'simbolo dormiente', infine risvegliato a nuova vita, si attaglia in questo senso assai bene alla funzione svolta dalla mistica nazionalsocialista: ritorno alle radici, riattualizzazione del passato, e incontro nuovo, sui salienti più o meno impervi della concreta realtà, di coscienza popolare e memoria della stirpe.

Che il simbolo nazionalsocialista fosse genuino, che il mito apocalittico del Terzo Reich avesse piena legittimità tradizionale, lo dimostra l'intreccio davvero inestricabile fra le origini del pensiero hitleriano e la tradizione nazionalpopolare, fra le suggestioni mitiche cui soggiacque il primo e la filosofia antropologico-religiosa della secon-

da; ma, soprattutto, lo dimostra la corrispondenza creatasi fra un richiamo arcaico e di tipo preindustriale e vasti strati di una popolazione fortemente modernizzata e inserita nel processo progressista del secolo. Non si riconduce un popolo alla propria dimensione mitica e sacrale in piena epoca tecnologica, se non si è in possesso di simboli autentici, capaci di farsi subito intendere.

Il condizionamento, a volte anche negativo, che il neopaganesimo operò sulle decisioni politiche, è un indizio sicuro di come quella nazionalsocialista sia stata una rivoluzione affatto unica, completamente diversa dalle altre di qualunque segno, dominata diremmo da un destino e da una volontà implacabile di condurre questo destino a compimento, piuttosto che da un decisionismo libero e incondizionato.

Lo stesso *Führer* era e si diceva strumento di forze a lui superiori, come ad esempio la Provvidenza (*Vorsehung*), tali da guidarlo nella sua incrollabile serie di certezze con l'ineluttabilità di un intimo dèmone veggente. A queste forze a lui esterne, come anche a Dio, Hitler faceva spesso riferimento, dicendosi agente in loro vece quale semplice tramite. Questo ci fornisce la misura dell'*impersonalità* del neopaganesimo nazionalsocialista, fenomeno religioso — quanto alla sua affermazione sulle grandi masse e sulle cerchie vicine al potere — legato in grande misura alla personalità demiurgica del suo annunciatore e alle sue elevate doti carismatiche e medianiche, intese queste ultime come espressione di un ruolo di mediazione tra il divino e il popolo; ma fenomeno religioso in ancora più grande misura legato al suo carattere popolare, tradizionale, culturale in senso collettivo.

Questo tratto del neopaganesimo nazionalsocialista combacia perfettamente con le concezioni tradizionali collegate all'oggettività del rito e alle "energie impersonali" che si dipartirebbero dagli avi a determinare le vie della conoscenza sacra e quelle del potere[1].

È questo un aspetto che di solito sfugge alla storiografia ufficiale, concentrata sugli atteggiamenti protagonistici di Hitler e ignara dei significati che dietro quel protagonismo indicano un mondo di ener-

(1) Cfr. ad esempio *Sul "sacro" nella tradizione romana*, in *Introduzione alla magia quale scienza dell'Io* (1929), a cura del Gruppo di Ur, Ed. Mediterranee, Roma 1972, vol. III, pagg. 246 e segg., dove appunto si ricordano l'oggettività del rito e la centralità delle forze interiori scaturenti dalla razza, così come ricorrono nella tradizione occidentale.

gie indeterminate, sovrastanti ogni personalità per quanto grandiosa e ogni soggettivismo per quanto appariscente, e riferibili alla sfera comunitaria, al retaggio di cui vive la stirpe. Il comportamento, le idee e il linguaggio di Hitler, in questo senso, vanno letti non come una serie d'invenzioni o di trovate, sia pur genialmente rappresentate con indubbia maestria, quanto piuttosto come l'esecuzione di un insieme d'imperativi scaturenti da qualcosa che può essere definito come un comando interiore, o la voce del sangue o magari il previdente destino. Hitler ebbe spesso a ripetere di provare questa intima convinzione, di sentirsi 'chiamato', comandato ad eseguire sino in fondo una missione architettata al di fuori dei suoi stessi voleri. Nell'universo dei valori trascendenti di cui Hitler era portatore, il ruolo di questa sua irreversibile vocazione era centrale e decisivo.

Dal punto di vista tradizionale, sappiamo che non è tanto la persona che assomma su di sè i prestigi e le dignità superiori di una investitura sovrumana, bensì la carica che quella persona ricopre, la sua funzione, così da farne un qualcosa di svincolato dall'individualità[2].

Le virtù magiche assegnate a determinati ruoli sociali — il sacerdote, il re, ecc. — erano nell'antichità, ma talvolta anche nel Medio Evo, la dotazione esclusiva elargita dalle potenze cosmiche o dalla divinità dalle quali discendeva in linea diretta il potere temporale.

Questa alta autorità risiedente al di fuori della giurisdizione e della volizione umane era di natura trascendente e sacrale, e ad essa dovevano uniformarsi e fare riferimento i vari poteri secolari. Tale concezione, tenuta sempre ben viva dai cenacoli *völkisch* agenti nell'area tedesca fin dall'epoca guglielmina, e ravvivata attraverso un insistito richiamarsi al paganesimo tradizionale, è all'origine dell'interpretazione nazionalsocialista del potere. Basterà ricordare quanto Hitler apprese nei suoi soggiorni viennese e monacense circa i culti solari o le dottrine cosmologiche neopagane professati dalle associazioni nazionalpopolari, e quanto di queste concezioni venne da Hitler medesimo trattenuto a determinare la sua idea di potere e di missione, per dare forma al dato che queste rappresentazioni ideologiche furono qualcosa di più di casuali escursioni giovanili nel vago terreno dell'esoterismo: furono in effetti l'origine prima di un'intera visione del mondo.

(2) Cfr. R. Guénon, *Autorità spirituale e potere temporale* (1929), Rusconi, Milano, 1972, ad esempio pag. 107.

Allo stesso modo, le porzioni di dottrina tradizionale riferentisi alla sacralità del potere o alle varie branche della sapienza primordiale assorbite dal nazionalsocialismo, sono sufficienti a dimostrarci che questo movimento politico del XX secolo portava in realtà al suo interno motivazioni culturali e orientamenti ideologici molto profondi, legati ad antichi significati sapienziali ricevuti in eredità attraverso il collegamento originario coi circoli del neopaganesimo *völkisch*, e infine rielaborati quali nòcciolo intimo di una più vasta *Weltanschauung* offerta in rivelazione a masse enormi di popolo.

Questo significa che il nazionalsocialismo non fu un semplice, normale organismo politico-ideologico misurabile sul metro degli altri partiti tipici dell'epoca, ma che ebbe un suo retroterra esoterico, funzionante da centro motore irraggiantesi ad impulsi centrifughi verso tutte le più esterne interpretazioni storico-politiche: un bagaglio di conoscenze, esegesi, concezioni legate alla cosmologia, alla macrostoria, ai vari influssi che si riteneva scaturissero ora dagli astri ora dal rapporto tra uomo e energie cosmiche, ora infine dalla corretta manipolazione di specifiche percezioni sovrasensibili. Un tale esoterismo, prettamente culturale e ideologico e ovviamente non mai apparentabile a qualsivoglia sperimentalismo ristretto al mero ambito delle sensazioni, era di natura spirituale, si configurava anzi precisamente come un'attitudine religiosa di fronte ai grandi enigmi esistenziali, di una preponderanza tale da condizionare e orientare sovente in maniera decisiva anche i giudizi legati alla sfera sociale e politica, così da sbalordire allora come oggi ogni sorta di osservatore non avviato al firmamento spirituale del tradizionalismo neopagano, quale fu trasmesso dal nazionalsocialismo[3].

Hitler e le scuole esoteriche

La storiografia ufficiale (Fest, Toland, Payne...) si è spesso soffermata sui rapporti tra Hitler e la rivista austriaca *Ostara* — il cui

(3) Spesso questo fatto è stato lamentato o irriso dagli storici ufficiali, che hanno stigmatizzato certi comportamenti di Hitler o di altri dirigenti nazionalsocialisti partendo da assunti razionalisti e illuministici, inadatti a comprendere anche solo perifericamente il problema dei contatti tra nazionalsocialismo e tradizione. Cfr. un esempio tra innumerevoli altri: W. L. Langer, *Psicanalisi di Hitler* (1943), Garzanti, Milano 1973, specialmente la parte prima, *Hitler: come crede di essere*, da pag. 41 in poi.

nome riprendeva quello dell'antica dea germanica della primavera —, una pubblicazione nata a Graz nel 1905 ad opera di Lanz von Liebenfels, tipico rappresentante della corrente culturale neopagana che scorreva, in Austria come in Germania, al di sotto della più contenuta ufficialità, ma che possedeva comunque un suo seguito variegato, che andava dal borghese ben inserito all'*outsider*, dallo stravagante all'erudito.

Ostara ebbe diversi periodi e luoghi di uscita, e continuò le sue pubblicazioni fino al 1931. I suoi temi ricorrenti erano il mondo ario (*Ariertum*), la psicologia razziale, la mistica comunitaria, ovvero argomenti senz'altro eccentrici come la "teozoologia", il cristianesimo ariano, oppure la ricerca dei caratteri originari della razza nordica, attraverso lo studio dell'antico comportamento indogermanico: un articolo del 1908 parlava del *Gesetzbuch des Manu und die Rassenpflege bei den alten Indoariern* (Il Codice di Manu e la protezione della razza presso gli antichi Indoari); un altro del 1906 discettava di *Urmensch und Rasse im Schriftum der Altef* (L'umanità originaria e la razza nella letteratura degli antichi); uno studio del 1911 si intitolava *Urheimat und Urgeschichte der blonden heroischen Rasse* (La patria e la storia originarie della razza biondo-eroica), e così via su questo tenore[4].

Sotteso e intrecciato a queste tematiche c'era l'intendimento di formulare una filosofia della spiritualità razziale nordica, riguardata come il centro della creatività occidentale, spesso insidiata da antagonisti definiti *Dunklen*, gli scuri, un termine usato come contrapposto al biondo, ma soprattutto nell'accezione interiore, di oscuro, malevolo, cupo, indistinto. Era questa una sinistra forza negativa talora identificata con l'ebraismo, talaltra col rivoluzionarismo progressista di matrice slava, cui sarebbe occorso contrapporre la salda tenuta dell'antico, solare arianesimo, affidato alla segreta trasmissione dei suoi incrollabili valori. L'*ariochristliche Geheimlehre* di cui si faceva alfiere il circolo di *Ostara*, cioè la dottrina segreta ariocristiana, doveva configurarsi come il luogo privilegiato in cui la vera e più interna spiritualità ariana difendeva se stessa dalle interferenze e

(4) Per la completa bibliografia delle annate di *Ostara* e di tutte le maggiori pubblicazioni di tendenza consimile si ricorra a N. Goodrick-Clarke, *The occult Roots of Nazism*, Aquarian Press, Wellingborough, 1985.

dalle intromissioni esogene, particolarmente avvertibili nell'impero austro-ungarico in cui Lanz viveva e operava.

Hitler lesse *Ostara* durante il suo soggiorno viennese, ebbe anche modo di conoscere personalmente Lanz von Liebenfels, di cui peraltro non divenne mai attivo seguace, ma di cui certo assorbì talune impostazioni ideologiche[5]. Queste contribuirono a costituire con tutta probabilità la concezione hitleriana della necessità di un ordine selezionato, che comprendesse la migliore rappresentanza della stirpe dal punto di vista dei caratteri razziali, ma che soprattutto si facesse carico della conservazione delle qualità etiche e spirituali del popolo, una roccaforte in cui raccogliere la più alta eredità della tradizione germanica. Questa idea di un ordine 'signorile' (ciò che Lanz chiamava *Herrentum*) corse nel pensiero di Hitler al di sotto delle sue manifeste opinioni politiche e costituisce il lato attivo, propositivo, di una più interna concezione, affidata all'impronunciato e basata su valutazioni propriamente esoteriche.

Era l'intenzione di costituire un giorno un uomo nuovo, padrone di sè e dei propri sentimenti, in grado di dar vita ad un'aristocrazia mai prima concepita: vinta la paura della morte,domato il contraddittorio delle sensazioni interiori, l'uomo nuovo così formato avrebbe costituito la realizzazione degli antichi sogni pagani di fusione tra la terra e il cielo[6]. Che Hitler carezzasse a tratti il riposto desiderio di custodire qualcosa di superiore al semplice dominio politico, cioè una conoscenza segreta, sembra oggi possibile affermarlo, come certo appare il contatto tra questo arcano sapere e gli insegnamenti neopagani.

I circoli *völkisch* da lui frequentati o conosciuti in gioventù, avevano pressoché tutti come denominatore comune il richiamo alla nordicità pre-cristiana da un lato e l'utilizzo di un linguaggio e di una letteratura esoterici dall'altro. Uomini come Guido von List, oppure più tardi Alfred Schuler, avevano elaborato una dottrina in cui le remote virtù religiose del germanesimo venivano coniugate al

(5) Cfr. R. Payne, *Hitler*, Dall'Oglio, Milano 1974, pag. 111. Sui rapporti tra Hitler e *Ostara* si vedano anche J. Fest, *Hitler*, Rizzoli, Milano 1974, pagg. 41-42, nonché J. Toland, *Adolf Hitler*,Doubleday & Co., New York 1976, pagg. 45-46.

(6) Cfr. J. Fest, *Hitler*, cit., pagg. 260-262 e H. Rauschning, *Hitler mi ha detto*,Edizioni delle Catacombe, Roma 1944, pagg. 231 e segg. Quest'ultimo testo, riconosciuto da più parti come apocrifo, andrà considerato con beneficio d'inventario, anche se le argomentazioni di senso generale appaiono molto spesso legittime.

culto della continuità e della sacralità del sangue, due momenti topici nei quali si diceva ripetersi la sostanza dei riti druidici basati sulla comunione tra vita cosmica e vita terrena. Simbologie astrali, tra le quali già campeggiava la ruota solare, la sanscrita *swastika*, geroglifici runici, liturgie di nuova concezione ma volutamente rifacentesi agli arcaici rituali pagani, tutto confluiva nella celebrazione di un mistero del sangue, nel quale tornavano in tutta la loro suggestiva potenza ricreatrice i temi della spiritualità originaria.

Tra questi, ruolo centrale ricopriva la *Erlösung*, la redenzione, già presente nella saga eddica e poi di nuovo a più riprese — come abbiamo visto — nella cultura tedesca moderna, ad esempio in Wagner. Il ritorno ai miti solari, la celebrazione del mistero cosmico della creazione, l'inserzione dell'uomo nei grandi ritmi dell'esistenza quale elemento dotato esso stesso di scintilla divina, furono altrettanti episodi della rinascita neopagana inveratasi attraverso il ricorso ora all'occultismo, ora alla spiritismo, ora a un rango emozionale in cui spesso l'enfasi dell'appartenenza ebbe la sostanza di un'organica cultura interiore. Mosse riferisce che con tutta probabilità Hitler conobbe di persona lo Schuler, anch'egli abitante a Monaco negli anni immediatamente antecedenti la prima guerra mondiale(7), e questo rinforza e precisa i contorni neopagani della visione del mondo hitleriana.

Non staremo qui ad addentrarci nel periglioso itinerario delle società segrete pre-naziste, in cui s'intrecciarono ariosofisti, occultisti runici, geomanti e astrologhi di varia estrazione, per i quali rimandiamo alla letteratura specializzata di recente fioritura editoriale anche in Italia(8).

Le teorie di un legame cosmico tra l'individuo e le forze della natura non sono proprie del solo neopaganesimo esoterico moderno;

(7) G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit., pag. 112.

(8) Si vedano: R. Alleau, *Le origini occulte del nazismo*, Ed. Mediterranee Roma 1989; Rudolf von Sebottendorf, *Prima che Hitler venisse*, Delta-Arktos, Torino 1987; G. Galli, *Hitler e il nazismo magico*, Rizzoli, Milano 1989; G. Galli, *Nazionalismo ed esoterismo*, in Aa.Vv., *L'estetica della politica*, Laterza, Bari, 1989. Non andrà trascurato il non del tutto fantasioso Pauwels-Bergier, *Il mattino dei maghi*, Mondadori, Milano 1979, special. pagg. 297 e segg., dove si espongono le affinità tra le concezioni macrostoriche e geologiche di Hans Hörbiger e il misticismo magico-naturalistico di Hitler. Una rapida consultazione meriterà anche E. Howe, *Gli astrologi del nazismo*, Mondadori, Milano 1968, soprattutto pagg. 53 e segg., in cui si parla delle suggestioni nazionalsocialiste e di Hitler in particolare, circa i rapporti tra razza e

come abbiamo notato nel corso del capitolo primo, già nel XVI secolo vi furono movimenti d'idee decisamente antiumanistici che rivalutarono gli aspetti irrazionali legati all'astrologia e alle influenze cosmico-astrali sull'uomo e sui ritmi vitali: si ricorderanno un Melantone in terra tedesca, come pure gli ambienti del neoplatonismo rinascimentale, intrisi di un esoterismo che ebbe sostanziose innervature non soltanto in filosofia ma anche nel particolare dominio dell'estetica figurativa e architettonica(9). La riscoperta del paganesimo volle allora dire la riscoperta dell'ermetismo alchemico, della nozione di mistico contatto fra l'uomo e il sapere, e d'iniziatica devozione alle energie motrici del creato. In questo senso, il neopaganesimo germanico non fu che il recupero di una vasta tradizione allo sbando, battuta in breccia dall'esplosione del materialismo moderno, una tradizione culturale sposatasi da ultimo all'ideologia nazionalsocialista sgorgata dall'urgere dei tempi.

Il capitolo sull'esoterismo nazionalsocialista, nato dai contatti di alcuni esponenti della NSDAP con gli ambienti *völkisch* pre- e postbellici, fa certamente parte del neopaganesimo; ma la presente esposizione intende privilegiare gli aspetti neopagani legati per così dire alla 'rivelazione' (*Offenbarung*) del messaggio germanico alle grandi masse moderne, il che costituisce la caratteristica storica del nazionalsocialismo.

La componente esoterica, che fu presente in varia misura non soltanto in Hitler, ma anche in altri dirigenti della NSDAP, non ebbe natura e contenuti diversi da quelli del periodo precedente. L'elemento dirompente e rivoluzionario non risiede nella presenza di un esoterismo neopagano all'interno del movimento nazionasocialista, ma nel tentativo di edificare una società e una civiltà pagane attra-

astrologia. Sui contatti tra Hörbiger e K. Haushofer e sulla loro partecipazione all'ideologia della *Thule* e della *Vril-Gesellschaft* cfr. L. Doddoli-M. Maradè, *Terzo Reich*, Sadea, Firenze 1965, vol. I, pagg. 136 e seguenti. Per un'analisi coeva ricca di interessanti notazioni sugli ambienti, gli esponenti e le pubblicazioni di area neopagana nei primi anni della Repubblica di Weimar cfr. R. Patry,*La religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui*, Payot, Paris 1926, il cap. XII, *Le Christianisme païen*, pagg. 154-178. Una curiosità: Hitler viene definito in queste pagine "il fascista bavarese" e il suo ruolo appare ancora del tutto secondario. Si veda infine l'ottimo e documentatissimo lavoro di J. Webb, *Il sistema occulto. La fuga dalla ragione nella politica e nella società del XX secolo*, Sugarco Milano, 1989, in particolare pagg. 149-238.

(9) Si veda in proposito l'imponente lavoro di E. Battisti, *L'antirinascimento*, Garzanti, Milano 1989, specialmente il cap. VI, *La magia degli elementi*, pagg. 180 e segg. del vol. I.

verso l'attiva e consapevole compartecipazione del popolo procedendo in una direzione opposta a quella della storia.

Il nazionalsocialismo attinse alla lunga tradizione germanica, elaborandone gli aspetti ancora vivi e socializzandone il messaggio. Un'operazione di alta chirurgia ideologica da ascriversi in larga misura alla irripetibile personalità di Hitler e alla sua accentuata sensibilità per i rapporti tra la sua figura e il popolo. Il neopaganesimo nazionalsocialista, ivi compresi i suoi prolungamenti esoterici, fu pertanto una via religiosa e di redenzione spirituale comunitaria, e non una distillazione meramente intellettuale affidata all'occultismo.

Il periodo seminale dell'esperienza nazionalsocialista conobbe senza dubbio comportamenti associabili a quella impostazione, ma il fenomeno appare nella sua completezza soltanto se posto in relazione con l'elemento moderno, il risveglio del popolo profondo e la sua immissione partecipante nell'argine ampliato della tradizione. L'unione tra il neopaganesimo minoritario delle epoche precedenti e quello inconscio e dormiente allora nel popolo fu l'operazione storica compiuta dal nazionalsocialismo: il passato s'innesta nel presente, la tradizione pagana diviene religione civile, lo spirito popolare, il *Volksgeist*, sale la scalinata del potere e ascende al ruolo supremo di filosofia esistenziale nazionale.

Per comprendere come ciò fosse avvenuto, bisogna comprendere le relazioni che intercorsero tra Demiurgo e Demos e bisogna del pari penetrare nel magico senso di fusione e rispecchiamento reciproco che venne ad instaurarsi tra il *Führer* e il *Volk*. "Tutti i poteri che aspirano alla continuità sono poteri segreti in alcuni dei loro punti decisivi", affermava Max Weber[10], con ciò aprendoci al vasto universo dei motivi che creano i rapporti politici sotto la specie di rapporti impalpabili o anche psicologici e spirituali.

Nazionalsocialismo e Tradizione

I caratteri sacrali della *Führung* stabilita da Hitler, e dai quali egli si riteneva profondamente pervaso, erano qualcosa di molto simile alla *Sakralkönigtum* vigente all'epoca del germanesimo pagano, che

(10) M. Weber, *Sociologia del potere*, cit., pag. 57.

abbiamo brevemente veduto a suo tempo: il legame tra Capo e Popolo è intuitivo e spirituale, non basato sulla legge di cui si ammanta il potere, ma sull'autorità necessaria, trascendente, provvidenziale, diremmo magica del *Führer*[11]. E il fine ultimo della *Führung* non riposa nel potere di per se stesso e neppure nel mantenimento dello Stato, ma nella conservazione e nella protezione della vita del popolo[12], un fine garantito dalla mistica fratellanza che esiste tra *Führer* e *Volk*.

Questa possiede il valore di una scambievole dedizione basata sulla fede, che va molto al di là delle opzioni semplicemente politiche.

Possiamo ben dire che con l'erezione del Terzo Reich si produsse per la prima volta nella storia moderna il tentativo di istituzionalizzare un rapporto fondato su vincoli metarazionali e interiori. A questo tentativo, che discendeva in linea diretta dalla concezione messianica di Hitler, incentrata sulla sua idea di *vocazione* come elemento decisivo della partecipazione politica, contribuirono non già esuberanti e improvvisati gregari, ma le migliori energie teoriche del Reich.

Secondo Carl Schmitt, il *Führer* altri non è che "la figura concreta che ha il compito di mantenere quell'ordine che è soprannaturale"[13], con ciò dando contorni di concretezza all'ineffabile natura trascendente del Comando: "Nella *Führung* il potere del *Führer* è originario. Infatti non vi è chi lo conferisca a quella data persona; ma è essa che senz'altro lo possiede in virtù delle proprie qualità che sono essenzialmente morali e perciò astratte"[14].

La natura religiosa propria alla persona e alle funzioni del Capo non devono tuttavia indurre a pensare il Comando come un'investitura sciolta dalla radice sulla quale si fonda, cioè il popolo. Al contrario, il nazionalsocialismo dispone in proposito del concetto di

(11) "C'è un carattere con cui il demiurgo corona la propria costruzione spirituale, è la *magicità*. Esso appare dopo che, per raggiungere l'*universalità*, cioè il completo sviluppo dell'io, egli ha impiegato la sua politica; e dopo che, per superare l'ossessione egoistica (a cui si ferma il superuomo), ha realizzato col *distacco* il primo grado della sua religione". Così F. Burzio, *Il demiurgo e la crisi occidentale*, Bompiani, Milano 1943, pag. 49.

(12) Cfr. ad esempio *Il libro segreto di Hitler* (*Zweites Buch*, 1928), Longanesi, Milano 1962, pag. 41: "Il più alto compito della politica è la conservazione e la continuazione della vita di un popolo".

(13) Cit. in C. Barabbino, *Il popolo nell'ideologia nazionalsocialista*, Giuffré, Milano 1940, pag. 139.

(14) C. Barabbino, *Il popolo*, cit., pag. 137.

uguaglianza di stirpe, in base al quale si creano i presupposti di una 'democrazia' germanica che ripete nelle grandi linee quella delle antiche tribù pagane. Al Capo spetta non soltanto il potere, ma anche la sanzione popolare del potere. Così si esprimeva Carl Schmitt: "(Il concetto di direzione) è un concetto dell'immediato presente e di reale presenza. Per questa ragione esso implica anche, come esigenza positiva, una assoluta uguaglianza di stirpe tra capo e seguito. Sulla uguaglianza di stirpe è fondato tanto il continuo e infallibile contatto tra capo e seguito quanto la loro fedeltà reciproca"[15].

Il momento rivoluzionario della spiritualità neopagana quale la interpretò il nazionalsocialismo crediamo debba essere individuato proprio in questa collocazione paritetica del popolo e dell'idea di popolo nei confronti della figura carismatica e profetica del *Führer*, che introduce un elemento correttivo rispetto al neopaganesimo precedente, incentrato sulla considerazione solo intellettuale e idealizzata della comunità. Il riconoscimento del vincolo che associa in un'unica realtà e in un unico destino Capo e *Volk* non rimane un presupposto, ma diviene principio disciplinatore della concreta vita sociale e delle istituzioni della collettività. In tale contesto, il potere acclamatorio di cui dispone il Capo è la figura esteriore di un più interno potere, il quale affida al mito del sangue i crismi che sono propri della sfera spirituale.

L'energia provvidenziale della *Beruf*, la vocazione[16], che investe misteriosamente il *Führer* caricandolo dei suoi prestigi nascosti o manifesti, non si arresta alla individualità determinata, come nei casi classici dell'illuminato o del veggente, ma prosegue la sua corsa discensionale avvolgendo l'intera comunità di popolo: è il sentimento religioso dell'appartenenza, una forza recondita che stabilisce la preminenza del collettivo sull'individuale e del generale sul particolare. "L'uomo sta nella realtà di questa appartenenza a un popolo e a una razza", scriveva Schmitt, "fino ai più profondi e più inconsci moti dell'animo, ed anche fino alla più piccola fibra cerebrale"[17].

(15) C. Schmitt, *Stato, movimento, popolo*, in *Principi politici del nazionalsocialismo*, cit., pag. 226.

(16) Circa le associazioni tra il concetto weberiano di *Beruf* e le doti carismatiche e sacrali del moderno capo politico, si veda L. Cavalli, *Il capo carismatico*, Il Mulino, Bologna 1981. Purtroppo, specialmente nel cap. XI, si ripropongono antiche incomprensioni del fenomeno hitleriano, non percepito in tutta la sua complessità.

(17) C. Schmitt, *Stato*, cit., pag. 230.

La coscienza della partecipazione e dell'appartenenza che deriva dalla uguaglianza di stirpe non ha però l'esclusivo sapore di un'affermazione sociale o tantomeno di una semplice rivendicazione di classe.

Da Hitler stesso la comunità viene precisata come una convivenza di istanze di diverso segno ma di medesimo significato: vivere intensamente la comunità di popolo significa sentire l'elevazione religiosa e quella sociale, lo spirito e la giustizia facendo ugualmente parte dei valori collettivi. "Il nostro ideale", diceva Hitler, "è il popolo, nel quale noi vediamo una collettività ideale e fisica, voluta e creata dalla Provvidenza, entro la quale noi siamo posti ed entro la quale noi vogliamo esser padroni del nostro destino". Trascendente e immanente fanno ugualmente parte della nuova religiosità civile: "Il sentimento della comunità, simile ad una fede anima il nostro popolo (...). Nell'epoca giudaico-capitalista della follia dell'oro, dei ceti e della differenza di classi, lo Stato popolare nazionasocialista si erge come un bronzeo monumento della giustizia sociale". Ma, secondo Hitler, il raggiungimento della redenzione, compresa quella degli umili, non è un risultato solo dovuto agli sforzi umani, esso è opera di un'intercessione superiore: "Il Signore dei mondi è stato negli ultimi anni tanto magnanimo verso di noi che noi, ricolmi di riconoscenza, ci inchiniamo dinanzi alla Provvidenza che ci fece parte di un così grande popolo"[18].

Il sostanziale monismo panteista tipico del paganesimo antico come di quello moderno riecheggia nel pensiero di Hitler, senza che tuttavia egli si proclamasse pagano alla maniera antica: anzi, il suo realismo gli suggeriva senza sforzo che una restaurazione degli dèi dell'antichità sarebbe stata, di per sè, operazione grottesca e sommamente ridicola[19]; la sua vena neopagana va piuttosto ricercata nel sentimento di devozione panica quale coscienza della dimensione

(18) Le tre citazioni, nell'ordine: A. Hitler, *Discorso allo Sportpalast di Berlino*, 30 gennaio 1941, Tip. Sansaini, Roma, s.d., a cura del Ministero della Cultura Popolare, pag. 17; Discorso al *Reichstag* del 4 maggio 1941, in *Discorsi di guerra*, Ronzon, Roma 1941, pag. 308; *Discorso al Reichstag*, 11 dicembre 1941, Ed. Ghibelline, Mantova 1973, pag. 67.

(19) Cfr. A. Hitler, *Conversazioni a tavola 1941-42*, Longanesi, Milano 1970, a cura di H. Picker, pag. 247: "Noi siamo felicissimi che il Partenone, il Pantheon e gli altri templi rimangano in piedi, anche se non abbiamo più niente a che fare con le dottrine religiose di cui questi templi sono la testimonianza architettonica. Come sarebbe bello, anzi, se avessimo un numero maggiore di opere classiche! Non per questo correremmo il pericolo di adorare Zeus".

umana al cospetto del divino. La riflessione di Hitler era di questo tenore: "In certo modo tutto il nostro pensare sfocia nel riconoscimento dell'impotenza dell'uomo di fronte alla legge eterna della natura. L'uomo può trovare la sua salvezza soltanto inchinandosi alla Provvidenza divina e rinunciando a ribellarsi alla legge della natura. Vi è qualcosa di meraviglioso nello spettacolo dell'uomo che si piega umilmente a queste leggi"[20]. Il 'cristianesimo positivo' proclamato ufficialmente dal Terzo Reich era in realtà il tentativo di superare per gradi e quasi inavvertitamene il dogmatismo cristiano, per far posto ad un sentimento religioso naturalistico, panteista, in tutto simile alla spontanea devozione all'imperscrutabile forza creatrice che si era manifestata alle origini della società germanica.

Il cristianesimo, visto come un'intrusione violenta, scompaginatrice del sereno e non mediato rapporto uomo-Dio vigente nella paganità[21], dovrà pertanto scomparire, per dare luogo alla vera tolleranza, alla libera conversazione tra l'individuo e il Creatore: "Noi ci avviamo verso una nuova concezione del mondo, verso un'ideologia solare, veramente tollerante: l'uomo deve essere in grado di sviluppare le capacità dategli da Dio", come accadeva nei tempi precristiani. Difatti "ognuno ha il diritto di essere felice a modo suo. Il mondo antico ha già conosciuto questa tolleranza: nessuno ha mai tentato di convertire gli altri ai propri dèi"[22].

La sostanza del neopaganesimo nazionalsocialista — quale traspare da questo schizzo del pensiero hitleriano — è dunque riconducibile assai dappresso alla tradizione della fede germanica. Il Terzo Reich non fa che allargare il discorso religioso dal campo individuale a quello sociale, attraverso la mobilitazione rivoluzionaria del popolo in direzione dei nuovi valori dello spirito. Ma il tutto si compiva

(20) A. Hitler, *Conversazioni a tavola*, cit., pag. 247. Poco sotto Hitler rivela la sua idea su come soppiantare lentamente il cristianesimo: "Superare a poco a poco la concezione della Chiesa attraverso un'opera di illuminazione spirituale e far sì che la Chiesa muoia di una morte indolore".

(21) Cfr. A. Hitler, *Mein Kampf* (1925), Sentinella d'Italia, Monfalcone 1983, pag. 106, dove l'avvento del cristianesimo è definito "il primo terrore spirituale". Oppure le *Conversazioni a tavola*, cit., pag. 250: "Con l'avvento di questo sistema si è perduta la bella chiarezza del mondo classico. Che razza di Dio può essere un Dio che si compiace quando gli uomini si mortificano al suo cospetto?".

(22) A. Hitler, *Conversazioni a tavola*, cit., pag. 253.

non già all'insegna di una religione di Stato — ché mai si ebbe qualcosa di simile — ma piuttosto all'insegna di una religiosità popolare. Si avanza quindi, in questo ambito di riferimenti, il mito del sangue. È il sangue, appunto miticamente concepito come sacro elemento di unità, che crea il *Volksgenosse*, il membro della *Volksgemeinschaft*, la comunità di popolo, differenziandolo in maniera netta dal cittadino degli Stati moderni, creatura astratta uscita dall'artificio del contratto sociale. Il giurista Hans Frank così riassumeva la fondamentale distinzione: "Gli ideali, la fede in tutto ciò che è grande e alto, sgorgano da questa identità di sangue di un popolo. Il corso degli eventi degli ultimi decenni fece sì che tale concetto della consaguineità di un popolo si svuotasse sempre più, non restandone alla fine altro che il concetto affatto schematico, formalisticamente astratto, del cittadino. Il cittadino è il contribuente; il membro di un popolo è invece colui che partecipa di un destino. Il Nazionalsocialismo insegnò quindi a considerare il popolo quale unità di razza e di sangue"[23].

Senza la figura centrale di Hitler — ad un tempo versata ad accogliere e reinterpretare il messaggio neopagano, al fine di renderlo a tutti intelleggibile — è quasi certo che la fede germanica non sarebbe mai uscita dallo stadio di loggia segreta, abbandonata al vago afrore semimassonico in cui vegetava ancora negli anni Venti. Non appena entrato in contatto con la punteggiata realtà delle leghe *völkisch*, Hitler fece rapida giustizia dello spirito settario tipico della mentalità *bündisch*, ottenendo così il risultato di spalancare quelle stanze eternamente in penombra per farvi entrare il pieno sole. Esperienze come quella famosa della *Thulegesellschaft* non avevano più ragione di perdurare di fronte al nuovo e smisurato compito sobbarcatosi da Hitler, .quello cioè di far uscire la tradizione germanica dai ritrovi esclusivi, per soli iniziati, e di metterla in marcia per le strade, a risvegliare l'inconscio collettivo di un intero popolo. La vena esoterica continuò certamente a scorrere nel nazionalsocialismo, sia a livello

(23) H. Frank, *Il nuovo indirizzo del diritto germanico*, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, Roma 1936, pag. 6. Il diritto nazionalsocialista concepiva la comunità come entità antisoggettivistica e antimodernista, fondata su rapporti creati dal destino e stabiliti dal meccanismo neo-feudale della solidarietà gerarchica, secondo principi mutuati da Hegel. In proposito cfr. M. La Torre, *La "lotta contro il diritto soggettivo". Karl Larenz e la dottrina giuridica nazionalsocialista*, Giuffré, Milano 1988, pagg. 113 e seguenti.

individuale che di ambiente — basti pensare alla cultura ariosofica nata in seno alle SS — ma nel frattempo l'opera davvero rivoluzionaria, quella consistente nel riconsacrare la tradizione irraggiandola a tutti i livelli della comunità popolare, era già stata compiuta. E per impulso quasi esclusivo di Hitler.

Attraverso il lavacro culturale messo in atto con questo risveglio, si può affermare che il paganesimo da sempre latente nel cuore del mondo germanico, una volta uscito dalle catacombe, poté presentarsi come un culmine rivoluzionario. Già nel periodo della sua detenzione a Landsberg, Hitler si oppose con ogni mezzo al disegno dell'ala conservatrice della NSDAP di pervenire — ad esempio in occasione del convegno di Weimar del 1924 — ad una unificazione con i vari raggruppamenti *völkisch*, e anche in seguito, di fronte al grave deperimento del partito, egli non fu mai sfiorato dalla tentazione di confondersi con questi ambienti, di cui evidentemente avvertiva l'inadeguatezza ideologica a conseguire risultati di vaste proporzioni. Sposati che ebbe nella sua concezione del mondo il neopaganesimo con la politica e la tradizione minoritaria di un tempo con la realtà moderna della società di massa, Hitler vide aprirsi davanti ai suoi occhi la possibilità di erigere una forma di comunità nazionale fondata su rapporti sacri, su una fede indiscussa, su una eticità severa e appassionata.

La religione popolare del sangue chiamata negli anni del Terzo Reich a parlare il linguaggio della tradizione, attraverso una mistica collettiva agente al vertice come alla base, questa religione così platealmente in contrasto con gli idoli dorati del crasso materialismo moderno, ci appare in tutta la sua profondità soltanto se concepita non come una teologia, ma, nel senso proprio alla tradizione, come una teurgia. Il teurgo era, nel significato originario del termine, l'amministratore e l'interprete delle cose sacre, il mago, colui che vegliava sulla conoscenza divina e sulle sue manifestazioni. Il paganesimo concepiva la teurgia in un senso assai più vasto della teologia: quest'ultima si arresta alle argomentazioni logico-razionali sulla materia divina e, specialmente nel caso della teologia cristiana, s'impoverisce nella speculazione dialettica sui termini di fede. L'antica teurgia, al contrario, si riproponeva di coinvolgere la sfera umana e quella trascendente, al fine di permettere all'uomo un felice connubio con la potenza del dio creatore, il Demiurgo universale, con ciò

procurandogli una sorta d'illuminazione spirituale. Bagliori di questa religiosità sapienziale si ripeterono nella mistica di Meister Eckhart e nel suo concetto, da noi già osservato, di "Dio in noi".

Ma l'elemento dinamico dell'antica teurgia tradizionale non è solo in questa visione magico-religiosa. Esso riposa per vero nel suo porsi come "un'iniziativa di politica religiosa", attraverso un coinvolgente contatto tra iniziazione misterica, corredata di un preciso codice cultuale, e un "sacerdozio filosofico" aperto alla diffusione e all'utilizzo del sapere[24].

Il teurgo è dunque insieme il sapiente, l'illuminato e il prescelto che utilizza i suoi poteri mantici e oracolari a un duplice fine: la trasmissione della scienza sacra e il suo impiego al servizio dell'ordine, il cosmico e divino come il terreno e profano. Giuliano, l'imperatore del IV secolo che disperatamente lottò per fermare le ombre del tramonto che già si proiettavano sulla paganità, fu l'artefice storico della teurgia. In lui l'osservatore rinviene i segni sicuri dell'accentramento in un'unica persona dei compiti regali e sacerdotali adatti in quel momento a contrastare un'involuzione apparentemente irresistibile. "Non l'astuzia, nè l'ambizione: la fede parla in Giuliano e lo trascina sul trono. La fede (...) ch'egli ha cementata iniziandosi ai sacri Misteri, i cui adepti son chiamati, non all'inerte spettacolo del mondo, ma all'azione. Egli appartiene, per vocazione, e per mistica iniziazione, alla sacra milizia del dio Mitra: deve armarsi, scendere in campo, sostenere, nella lotta che lacera l'universo, il principio del Bene contro le oscure potenze del Male"[25]. Questa escatologia era l'elemento centrale del mito religioso indo-ario. Basta riflettere sulla sostanza del poema epico ariano per eccellenza, il *Ramayana*, in cui la guerra tra razze è innalzata dal genio poetico popolare a scontro simbolico fra il Bene e il Male, per comprendere come l'interesse nazionalsocialista per il mondo indoeuropeo non fosse erudizione o artificio, ma il referente ideologico di un'attitudine di lontanissima origine. In questa cornice, la figura di Hitler è quella del sovrano

(24) Cfr. A.R. Sodano, Introduzione a Giamblico, *I misteri egiziani*, Rusconi, Milano 1984.

(25) A. Rostagni, Saggio introduttivo (1919) a Giuliano l'Apostata, *La restaurazione del paganesimo. Scritti politici e filosofici*, Melita, Genova 1988, pag. 27. Quanto a Hitler, H. Picker riferisce come egli intendesse seguire le orme di Giuliano Imperatore nel gestire i rapporti con la Chiesa, cercando di demolirne l'impianto razionale (cfr. *Conversazioni*, cit., pag. 32).

ispirato che rinnova la lotta fondamentale, tornando d'un tratto alle radici dei principi che regolano la vita.

Ora, se per un attimo poniamo mente alla successione di eventi biografici quale Hitler stesso ci narra nel *Mein Leben*, vedremo ripetersi in essa tutte le stazioni del viaggio iniziatico. Dal travaglio adolescenziale, già segnato da crismi premonitori, all'apprendimento sofferto, al lungo cimento con la morte, alla cecità veggente, al pianto doloroso, sino alla folgorante nozione del destino che silente l'attendeva, e sino alla risoluzione finale: l'azione, il sacrificio di sè, cui sarà di viatico l'irradiarsi della parola che sgorga prodigiosamente dall'intimo. Ogni tappa esprime la necessità fatale. Vocazione, distacco dagli interessi e dagli affetti, discesa sul terreno dell'azione: queste dunque le svolte della vicenda hitleriana.

L'opera di Hitler non fu di quelle che si possono afferrare o comprendere con un solo sguardo: si può dire in tutta razionalità che l'unico tentativo storico paragonabile a quello di Giuliano Imperatore sia stato lo sforzo compiuto nel secolo XX da Hitler di combinare il suo convincimento profetico-provvidenziale con la necessità imperiosa di correggere i tempi, di andare contro la storia per operare una restaurazione rivoluzionaria, quella della tradizione pagana. E ciò, naturalmente, nel quadro oggettivo dei valori dell'epoca, in forza dei quali l'azione doveva intendersi come completamento politico e sociale di un presupposto ideologico.

Sorta di moderno teurgo, Hitler volle dunque apparire e in effetti apparve come l'annunciatore di un nuovo inizio, il suscitatore infallibile pervaso dai sintomi certi del destino, atti a sospingerlo fino all'estremo compimento dell'opera. Indubbiamente, in questa sbalorditiva figura storica si dettero appuntamento numerosi tratti della vicenda e della dottrina tradizionali e pagane, il che contribuisce in maniera decisiva a rendere Hitler un personaggio non riassumibile nelle semplici categorie della storia e anche per questo non mai completamente penetrabile dalla moderna indagine storiografica, lontana anni luce dalle energie enigmatiche che animarono lo stesso Hitler e che sono in larga misura metarazionali. In lui tornò ad agitarsi il dèmone di Giuliano, la missione ricevuta dalle potenze ulteriori d'ingaggiare la lotta tra il Bene e il Male: da questo sentimento di predestinazione insottraibile, Hitler non uscì più, rimanendone segnato fino alla morte.

Sull'onda di questa missione sua personale, Hitler ricalcò la missione del suo popolo, da ottenersi per virtù e vie interne e interiori, cioè il raggiungimento di un'elevata coscienza di sè e del proprio valore metafisico.

Il neopaganesimo nazionalsocialista, conformemente a quello arcaico, non produsse una teologia, un diramarsi nel racconto dell'avvento divino corredato di avvenimenti e narrazioni allegorici; l'avvento divino sulla terra, concepito alla maniera pagana, non è riferito a una individualità ed alla sua ventura tra cielo e terra, ma riguarda tutto quanto il popolo: nel popolo s'incarna il divino, e la grazia, la condizione illuminata, è la voce sovrannaturale del sangue.

È l'uomo che diventa, cerca di diventare, qualcosa di più e di migliore, elevandosi ad una sfera superiore e sprigionando quel tanto di divino che è racchiuso nella sua anima.

La religione germanica di A. Rosenberg

La nuova fede germanica, che ci accingiamo così ad analizzare nello specifico, presentava tutti i caratteri di una religiosità organica, poiché attuava l'intera gamma dei significati che le origini etimologiche (che orientano il senso verso il concetto di 'raccolta selezionata', *re-legere*) assegnano alle sue funzioni. Essa difatti dispone non soltanto i legami orizzontali, quelli fondati sull'affinità spirituale dei membri del *Volk*, ma pure quelli verticali, dato che aspira a far nascere nella comunità politica il desiderio di un rispecchiamento devoto nella trascendenza[26]. La sfera sovrannaturale, da cui discende in eguale misura tanto l'eticità superiore quanto il desiderio di rendenzione, è in realtà il fine ultimo di ogni anelito dello spirito, e proprio come tale ebbe col neopaganesimo la più elevata sanzione. Il protendersi verso l'identificazione col Dio della Vita, della Potenza e dell'Ordine è la vera fede tedesca, che significa la ricerca di una condizione che oltrepassa il piano immanente delle cose umane e terre-

(26) Cfr. W. Carr, *Hitler*, Liguori, Napoli 1985, pag. 21: "C'è molto di vero nell'affermazione che il Nazismo può essere veramente compreso solo in termini religiosi". Cfr. inoltre J.J. Goux, *Freud e la struttura religiosa del nazismo*, in *La follia nella psicanalisi*, a cura di A. Verdiglione, Marsilio, Venezia 1977, ad esempio pag. 111: "...si tratta di sostenere che il nazismo *ha* una struttura religiosa".

ne. A ogni cosa, o evento o individuo si dava sempre in determinate situazioni un significato ulteriore e simbolico. Questa prerogativa la si osserva in rilievo a proposito del mito del sangue, che è la rappresentazione mediale, plastica, oggettiva del più onnicomprensivo mito neopagano, che è mito delle origini e archetipo tanto culturale che religioso.

Tuttavia crediamo che, a proposito del nazionalsocialismo, sarebbe più corretto parlare in termini di religiosità anziché di religione, un concetto quest'ultimo che richiama da vicino gli obblighi coercitivi del dover essere e del dover pensare in un certo e non altro modo.

Il modello di religiosità popolare che prese vita dalla teurgia hitleriana fu in buona sostanza il tentativo di liberare il germanesimo dalle secolari ipoteche cattolica, luterana ed ebraica, per ricondurlo alla fonte della sua libera creatività, quella stessa che permise il sorgere della fede pagana. Questa era stata politeismo impressionista, per così dire, cioè affidato alla libera rappresentazione che del divino si faceva la cultura popolare di quel tempo remoto.

Il neopaganesimo nazionalsocialista non fu una riabilitazione del politeismo. Anzi, il monismo pan-cosmico che si veniva tratteggiando durante il Terzo Reich, indurrebbe a escludere senz'altro una fede apertamente politeista in senso classico[27]. Poliversale, semmai, fu l'atteggiamento pre-conscio e pre-razionale di fronte al mistero della trascendenza, poiché derivava dalla molteplicità delle sensazioni seguite all'introspezione e si affidava alla semplice ispirazione, e mai a un indirizzo precostituito o forzato. L'inesistenza di una vera teologia neopagana è sintomatica in proposito.

Soltanto il rito e il complesso dei comportamenti cultuali può essere ricondotto a modelli in qualche modo codificati, ma ciò in ossequio ai significati tradizionali del rito, riferiti alla ripetizione simbolica del mistero. Ciò fu vero anche nel caso della liturgia di massa del nazionalsocialismo.

Quella nazionalsocialista fu dunque una religione civile — vale a

(27) Cfr. G. Manacorda, *Il nuovo paganesimo germanico*, cit., pag. 34: "Quale monismo naturalistico-panteistico, il nuovo paganesimo germanico esclude di per se stesso il politeismo. È perciò erronea l'opinione assai diffusa, che di quel paganesimo fa senz'altro una rivivescenza del culto odinico. Questo non toglie che le antiche deità nordiche siano riguardate con la simpatia commossa di vecchie tradizioni familiari, sorpassate nella lettera dell'immaginazione bambina, non certo nello spirito d'una poesia e d'un mito, che si ritiene di verità eterna".

dire una religiosità attiva e di popolo ispirata, gestita e celebrata dal potere politico, il centro da dove aveva preso inizio il risveglio della stirpe — strutturata su un *ethos* in linea con il costume nordico che in ogni tempo, dalle origini al Medio Evo cavalleresco, privilegiò i caratteri dell'onore, della fedeltà, della gerarchia, del rispetto reciproco, della protezione del debole, dell'ordine, della purezza d'animo, dell'alto lignaggio interiore. Ma il suo ambito non era ristretto al solo *ethos:* la misura del trascendente era data dalla fede in un Dio 'pantocreatore', in qualche misura prossimo al goethiano *Eins und Alles* (Uno - Tutto) e, prima ancora, alla equivalente concezione plotiniana di una divinità totale.

Questo Dio che crea, che ordina e che distribuisce la vita in ossequio all'eterno criterio della differenziazione, s'identifica con la vita e s'invera nella natura, nella quale più che altrove si ha un rispecchiamento fedele dei voleri divini. Nè questo Dio neopagano attende il fedele nelle oscurità del tempio, quale figura personalizzata e puramente trascendente bisognosa di un dogma incarnatorio per manifestarsi: no, egli agisce in ogni dove e anzi è proprio qui, nella vita terrena, che si riconoscono i segni evidenti della sua presenza. Nell'incessante divenire che regola la vita, nell'eterno ritorno dei ritmi di nascita e morte, estate e inverno, notte e giorno, si coglie il potente respiro di Dio che pervade l'universo e, in esso, l'uomo. Di qui la profonda devozione nordica di fronte al creato, che si esprime nelle simbologie solari, nelle celebrazioni sacralizzate del ripetersi delle stagioni, le quali sono altrettante teofanie, manifestazioni cioè della presenza e della potenza di Dio.

Il divenire perenne che agisce al di fuori dell'uomo si risolve in un'introiezione nel se stesso, assurgendo infine a tensione dello spirito verso la autorealizzazione. Alfred Rosenberg affermava in proposito che "codesto continuo divenire e lottare per il raggiungimento dell'essere, è religione germanica (...). Il dio che noi adoriamo, non esisterebbe, se non esistessero la nostra anima e il nostro sangue", il che non è che lo sviluppo del pensiero di Meister Eckhart: "Se però io non fossi, non sarebbe neanche Dio". Sappiamo quanto Rosenberg tenesse alla rivalutazione del grande mistico medievale, nel quale vedeva un anticipatore del sentimento religioso neopagano. Tuttavia, egli procedeva oltre, giungendo a formulare un'annuncio: "Sorge oggi una nuova fede: il mito del sangue: la fede di difendere, in-

sieme col sangue, anche, in senso universale, l'essenza divina dell'uomo''[28].

Questa identificazione, di evidente origine hegeliana, tra Dio e la vita, esclude il concetto cristiano di creazione, di inizio, e presuppone la nozione di un Dio come potenza che plasma e ordina, che trasforma e di continuo si rinnova. In alcuni casi, come appunto in Rosenberg, si operò una sorta di coniugazione di mistica e di metafisica soggettivistica, unendo il misticismo 'personalizzato' e sostanzialmente ereticale di Meister Eckhart con l'idealismo trascendentale di un Fichte, tutto fondantesi sull'Io e sulle sue proiezioni ultraterrene.

La prospettiva più originale dalla quale Rosenberg osservava la nordicità appare come una morfologia della storia ariana, nel cui procedere egli ravvisava i costanti segnali di un unico intendimento. Soprattutto nella prima parte del suo celebre *Mito del XX secolo*, Rosenberg si dette a raccogliere, alla stregua di H.S. Chamberlain ma con maggiore consequenzialità ideologica, le varie esperienze storiche create dal mondo indoeuropeo, al fine di presentarle come un gigantesco sforzo dello spirito superiore di quelle genti, affermatosi dovunque con eguale intensità. ''L'India ariana'', argomentava Rosenberg, ''regalò al mondo una metafisica, la cui profondità non è stata raggiunta neppure oggi; la Persia ariana portò per noi il mito religioso, della cui forza ancor oggi ci nutriamo; l'Ellade dorica sognò la bellezza in questo mondo, quale mai fu più realizzata nella compiutezza riposante in se stessa che ci sta innanzi; la Roma italica ci diede l'esempio della formale disciplina statale, di come cioè una totalità umana minacciata debba costituirsi e difendersi. E l'Europa germanica donò al mondo il luminoso ideale dell'umanità: con la dottrina del valore del carattere quale base di ogni civiltà, con l'inno ai più alti valori dell'essenza nordica, alla idea della libertà di coscienza e dell'onore''[29].

Dalle grandi civiltà del passato, erette sull'orma impressa interiormente dai valori dello spirito, Rosenberg estrae altrettanti tipi umani, le concrete figure dell'individuo padroneggiato da un'etica differenziata, fondata sull'onore, un modo d'essere che sotto il cielo nor-

(28) Le due citazioni di Rosenberg da G. Manacorda, *Il nuovo paganesimo*, cit., pag. 32 e pag. 17.

(29) A Rosenberg, *Il mito del XX secolo* (1930), Edizioni del Basilisco, Genova 1981, pag. 91.

dico sembra si sposi mirabilmente al misticismo: "Nel vichingo nordico, nel cavaliere germanico, nell'ufficiale prussiano, nell'anseatico baltico, nel soldato tedesco e nel contadino tedesco noi riconosciamo il senso dell'onore creatore di vita nei suoi diversi effetti legati alla terra. Nella poesia, a partire dalle antiche epopee, attraverso Walther von der Vogelweide, e i poemi cavallereschi fino a Kleist e a Goethe, scorgiamo il motivo dell'onore quale contenuto e quello della libertà interiore quale più importante legge strutturale. Vi è però ancora una sottile ramificazione, nella quale possiamo perseguire l'operare dell'essere nordico: ed è quella del *mistico tedesco*"[30].

Prende forma in queste tipologie una sorta di individualizzazione del carattere interiore: siamo sulla soglia di un modello di edificazione — nel quale vi sono echi della pratica cristiana di affidare all'immagine comportamentale il significato religioso che ne è a monte — che andrà presto a costituire il motivo educativo-esistenziale del Terzo Reich.

Tuttavia, Rosenberg non è soltanto l'infatuato cantore di una nordicità a volte edulcorata e di maniera, sulla quale per solito insiste olutamente la storiografia. Non di rado nel suo pensiero sentiamo risuonare la volontà di superare la sua stessa filosofia della storia per guadagnare il senso di una più alta intemporalità: "Per l'uomo ariano la vera esperienza religiosa è sempre stata fuori dal tempo e dallo spazio e non soggetta alla legge di causalità, cioè non materialistica, non storica e non razionale"[31].

È una religiosità, la nordica, che pertanto non si estingue nell'*ethos* ma che procede ben oltre. Secondo Ernst Niekisch — del quale è nota la profonda ostilità nei confronti della NSDAP, il che rende di straordinario valore la sua testimonianza — il pensiero di Rosenberg non può essere ristretto alle sue cadute razzistiche in senso biologizzante, ma va inquadrato nello sforzo ideologico di contrastare il cristianesimo dalla stessa sua fonte, attraverso il vasto disegno della personalità storica dell'arianesimo. "Il mito del sangue di Rosenberg", scriveva Niekisch, "è assai meno 'biologico' di quanto non sembri a prima vista", dato che si situa nel campo della lotta contro i valori cristiani travasatisi poi nei contenuti ideali

(30) A Rosenberg, *Il mito del XX secolo*, cit., pag. 156.
(31) Cit. in R. Cecil, *Il mito della razza nella Germania nazista*, Feltrinelli, Milano 1973, pag. 101.

dell'illuminismo. "Le idee del 1789", proseguiva Niekisch, "erano la secolarizzazione del cristianesimo cattolico romano, e Rosenberg le persegue implacabilmente, fino alle loro lontane origini 'orientali-siriache' "[32].

La tendenza di Rosenberg è di giudicare tutte le rappresentazioni religiose indoeuropee come un fatto unitario scaturente, più che dal tratto cultuale e liturgico, dalle sue motivazioni spirituali, le quali, a loro volta, provengono in eguale misura dall'interpretazione dei fenomeni celesti come dalla necessità dell'ordinamento sociale. Gli specialisti, per parte loro, riconoscono l'importanza che nella cultura indoeuropea avevano i termini legati alla stirpe, nei quali allo stesso modo si riconoscevano gli Indoiranici, che formarono il ceppo orientale della famiglia ariana. Sia l'avestico che il sanscrito, come del resto il latino — assicurano gli studiosi — ebbero infatti a poggiare il loro concetto di unità su quello di stirpe[33].

L'enfasi che Rosenberg metteva nel dare rilievo alla tradizione iranica, da lui preferita alla meno dinamica esperienza indù presto insabbiatasi in elementi esogeni, venne criticata da Julius Evola come un cedimento ideologico, che avrebbe indotto il pensatore tedesco alla "svalutazione dei valori ascetici di fronte ai valori guerrieri, in fondo, di tipo soltanto laico e naturalistico"[34]. Non interessando qui la polemica dottrinaria, quello che è possibile fare è pur sempre mettere in luce come l'intendimento di Rosenberg di privilegiare la cultura degli Ariani di Persia si fondasse probabilmente sulla loro capacità di erigere un 'mito religioso' agente nel senso della volontà e dell'unità, i due momenti attivi del monoteismo relativo che, specialmente dopo la riforma di Zarathustra del VII secolo a.C., si affermò nelle cultura iranica. Se infatti la lotta del brahmanesimo contro il buddhismo si svolse in India per lo più attraverso la via metafisica, ascetico-contemplativa, quella del riformismo di Zarathustra ebbe al suo centro il principio di una resistenza attiva a quelle che riteneva le forze del male. A proposito della religione di Zarathustra, il famoso studioso Raffaele Pettazzoni così scriveva: "La vita si delinea come lotta: e la lotta umana non è che un episodio della lotta cosmica fra il principio del bene e il principio del male. L'annienta-

(32) E. Niekitsch, *Il regno dei demoni*, Feltrinelli, Milano 1973, pag. 101.
(33) Cfr. R.N. Frye, *La Persia preislamica*, Il Saggiatore, Milano 1963, pag. 39.
(34) J. Evola, *Il mito del sangue*, cit., pagg. 177-178.

mento dei malvagi è opera meritoria''; da questo imperativo energetico e mobilitatorio muove quindi la visione escatologica della spiritualità iranica, per la quale si leva l'esortazione di Zarathustra: ''Chi fa del male all'infedele con le parole o col pensiero o con le mani, o converte al bene il seguace di lui, quegli adempie la volontà di Mazda Ahura con sua soddisfazione''(35).

È con evidenza a questi argomenti che Rosenberg s'ispira, nella sua celebrazione della spiritualità iranica, nella quale egli rintraccia i segni di una religione comunitaria devota al creato: ''Zarathustra'', egli scrive, ''aspirò anche ad una comunità di sentimenti ideologicamente vincolata: Ahura Mazda, l'eterno dio della luce, assurge a idea cosmica come divino protettore della stirpe ariana''(36).

La creazione di un'ideologia della religione, che sembra essere l'intendimento di Rosenberg, corre parallelamente alla formulazione della storia del popolo indoeuropeo. L'una e l'altra non traggono affatto valore dalla concretezza scientifica, che pure è suggellata in gran parte dagli studi di Dumézil ordinatori del concetto triadico, insieme sociale e trascendente, che stava alla base delle varie civiltà ariane storiche. Ciò che connota il discorso di Rosenberg è in effetti metastoria, è un'idea distanziata, è una suggestione interiore di quelle che sempre animarono le civiltà superiori: è il mito.

L'impalpabile realtà del mito, che sovrano feconda la vita dei popoli donando loro la capacità di elevarsi ai più vasti disegni metafisici e spirituali, è il terreno sul quale opera la temeraria volontà di Rosenberg di dare nuova vita, nuova volontà al mondo interiore della stirpe, così da vicino minacciato dal procedere vorace delle epoche materialistiche. Il compito grande che il mito del Ventesimo secolo si assegna è da Rosenberg chiaramente indicato: ''È questo il compito del nostro secolo: creare da un nuovo mito esistenziale un nuovo tipo umano''(37), una prospettiva di rifondazione concreta che è guidata dalla nostalgia per le idealizzate origini delle genti ariane.

Ma questo mito non è pensato astrattamente, in modo evasivo e

(35) R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra*, Arnaldo Forni Editore, Bologna 1920, pag. 86. Circa il monoteismo imperfetto della religione iranica, fondata sulla divinità multiforme, cfr. R. Ghirschman, *La civiltà persiana antica*, Einaudi, Torino 1972, ad esempio pag. 120, dove si ricorda la devozione che era dovuta, oltre che ad Ahura Mazda, anche al Sole, alla Terra, al Fuoco, ecc.

(36) A. Rosenberg, *Il mito del XX secolo*, cit., pag. 41.

(37) A. Rosenberg, *Il mito del XX secolo*, cit., pag. 31.

genericamente suggestivo: esso è una forza, una qualità, qualcosa che comunque pertiene più alla sfera religiosa che non a quella solo esistenziale. Come in Grecia, è un mito che parla di Dio. È un simbolo d'immortalità modellato sull'indole della stirpe. Ascoltiamo ancora Rosenberg: "L'idea di una personalità immortale è poesia dell'anima, ma anche alto volo di carattere religioso, che non contraddice alla più severa critica della conoscenza. Anzi, se pure naturalmente con cautela, può essere avvicinata anche partendo da un aspetto concreto della vita"[38].

La coscienza di razza non è dunque vista da Rosenberg come un ostacolo al sentimento religioso, ma proprio come uno stimolo ed un presupposto. Ma, nell'Europa del XX secolo, non è possibile parlare di religiosità nuova senza dover in qualche modo fare i conti col cristianesimo e, ancor più, con la Chiesa cristiana. Ecco che dunque la "lotta per i valori" diventa definizione di un'alternativa nuova, necessariamente anticristiana. L'ottusa incomprensione esibita dalla storiografia ufficiale circa il pensiero di Rosenberg, del quale non ci si stanca di mettere in luce solo i lati caduchi e legati alla circostanza storica, comprende anche l'accusa di essere stato egli un demolitore dell'etica cristiana e un creatore del regno della "amoralità pura": il che, se guardato da un certo punto di vista, appare tutt'altro che un demerito.

Comunque sia, l'intenzione di Rosenberg non era quella di dar vita ai fantasmi, ma, meno drammaticamente, di indicare una via di crescita interiore che sfuggisse al paternalismo tutelare ecclesiastico, nel nome di una eredità ricca di fermenti ancora vitali. Una lezione di energie positive egli traeva dalla tradizione nordica, un insieme di moniti ad arricchire l'uomo in tutte le possibili maniere, l'attiva, l'ascetica, l'aristocratica, la mistica. Riandando al Meister Eckhart maestro di tradizione, Rosenberg così ne stabiliva la contrapposizione col cristianesimo: "Al posto della dottrina della sottomissione e di una felicità da servi egli predica il riconoscimento della libertà dell'anima e del volere; al posto della presunzione ecclesiastica della rappresentanza di Dio mise l'onore e la nobiltà della personalità spirituale; al posto della violenza della natura subentra la sua realizzazione. E tutto ciò significa: al posto della concezione del mondo

(38) Cit. in G. Manacorda, *Il nuovo paganesimo*, cit., pag. 49.

giudaico-romana subentra la confessione spirituale nordico-occidentale come il lato interno dell'uomo tedesco-germanico, della razza nordica''[39].

In Rosenberg si ripete la convinzione, nei tempi moderni già presente in uomini come Wagner e H.S. Chamberlain, che il discorso anticristiano debba comprendere la distinzione tra la figura del Cristo, di cui si apprezza il grandioso rapporto interlocutorio con Dio, e il resto della dogmatica cristiana, ascritta a San Paolo e alla sua predicazione. ''L'immaginazione giudaica del 'servo di Dio' '', scrive Rosenberg ne *Il mito del XX secolo*, ''che ottiene in assegnazione la grazia dell'arbitrario, assolutistico Dio, è di conseguenza passata a Roma e a Wittenberg, si aggrappa ancora sempre a Paolo, come all'autentico creatore di questa dottrina, per cui va detto, che le Chiese non sono *cristiane*, ma *paoline*, poiché senza dubbio Gesù esaltò l'essere-uno con Dio quale redenzione, e meta, e non già la condiscendente concessione di grazia di un essere onnipotente, di fronte a cui anche la più grande anima umana rappresenterebbe un puro e semplice nulla''[40].

È ancora qui all'opera, insomma, l'antica ripulsa tedesca per il 'io assolutistico e intollerante, delle cui violenze brulica il Vecchio estamento ebraico. Ma è insieme all'opera l'antico amore ariano er la libera espressività: ''Il Greco nordico non conobbe uno stadio li fase teologica; i suoi sacerdoti gli derivarono dalle sue nobili stirpi. I suoi cantori e poeti gli narravano della storia e dell'eroismo dei suoi eroi e dèi. Il libero spirito dei Greci, come in precedenza gli Indiani, e più tardi i Germani, ci viene incontro senza alcun dogma''[41].

Dati i limiti necessari della presente rievocazione, non sarà possibile seguire oltre il pensiero di Rosenberg. Quello che preme a chi scrive è mettere in rilievo il fatto che la filosofia religiosa del pensatore baltico non fu un razzismo fisiologico e bassamente materialista. Gli innegabili scivoloni nell'infatuazione pangermanica o nella denigrazione acritica pensiamo che debbano vedersi nella loro sostanza di sovrastrutture. Il razzismo biologico, a volte davvero irritante e inutile, che è presente nella cultura nazionalsocialista, e quin-

(39) A. Rosenberg, *Il mito del XX secolo*, cit., pag. 176.
(40) A. Rosenberg, *Il mito del XX secolo*, cit., pag. 166.
(41) A. Rosenberg, *Il mito del XX secolo*, cit., pagg. 68-69.

di nello stesso Rosenberg, non fu che il frutto di un'epoca avvelenata, e spesso è inquadrabile nel contesto delle devastanti pressioni psicologiche operate dalla presenza del bolscevismo. Rosenberg ebbe la vita segnata dall'osservazione diretta degli eccessi della rivoluzione russa: fu testimone oculare degli eccidi, delle macabre sarabande comuniste (come quella dell'orgiastica profanazione delle tombe dei duchi di Curlandia), delle sanguinose violenze cui si abbandonarono i rossi nella regione baltica, e da tutto questo ne trasse un'impressione da incubo. Nolte sottolinea come questo fatto debba essere considerato nella sua giusta dimensione, prima di esprimere un affrettato giudizio morale[42].

Certamente tali vicende influirono sulla psicologia di molti europei, creando i presupposti di un'occasionale estremizzazione dei parametri ideologici. Fu in tale contesto che nacque l'imperativo di opporre il terrore al terrore. Ma, al di là dei sedimenti reattivi, ogni spirito libero è bene in grado oggi di verificare senza forzature che l'ideologia nazionalsocialista presenta il suo lato di più originale valore proprio nei significati religiosi, etici, interiori che intese presentare come le tappe di un cammino rivoluzionario. Il mito neopagano di nuova redenzione è un mito dello spirito e un'esigenza intima, culturale e storica: è l'antico sogno dell'inquieta anima faustiana che si leva a pretendere il definitivo suo connubio con la coscienza profonda del popolo.

Religione e potere

Il neopaganesimo nazionalsocialista non fu un elemento assurto al rango dell'ufficialità per le vie politiche; esso non trovò che tardivamente l'appoggio aperto del regime, il quale era condizionato in maniera decisiva dalla strategia politica hitleriana, sempre attenta alla realtà e ai problemi concreti, uno dei quali era di garantirsi un buon vicinato con le Chiese cristiane — la cattolica e le luterane — più di quanto fosse disposta a lasciarsi andare all'irrazionale trasporto per le emozioni religiose. Le personali convinzioni religiose di Hitler, di solito manifestate privatamente, non influirono che blandamente e a

(42) Cfr. E. Nolte, *Nazionalsocialismo e bolscevismo*, Sansoni, Firenze 1988, ad esempio pag. 437.

tratti sulle decisioni di politica interna dei primi anni del regime, e sempre in chiave strumentale, e ciò almeno fino al 1937, quando l'aperta presa di posizione del papa con l'enciclica antinazista *Mit brennender Sorge* (con grave preoccupazione) non creò una nuova situazione.

Questo ci testimonia una volta di più come la sorgente neopagana fosse a monte del nazionalsocialismo e non sfociasse in esso che in epoca avanzata e per vie non sempre rettilinee. La fede tedesca affiancò il Terzo Reich, emergendo in qualità di energia interna alla natura germanica ed estranea ai tortuosi itinerari della politica, per infine identificarsi con la rivoluzione culturale nazionalsocialista di cui costituiva il tratto più profondo e più caratterizzante. Ma se un rilievo può essere fatto, è proprio riferibile alla natura impersonale della nuova religiosità germanica, la quale conobbe una vita propria precedente l'ascesa della NSDAP e per un certo periodo indipendente dallo stesso regime, e giunse al matrimonio con la figura salvifica del *Führer* soltanto quando i motivi politici tattici di segno opposto non servivano più e la comunità popolare finalmente coincise, o almeno intese coincidere, con la comunità spirituale.

Il punto ventiquattresimo del programma della NSDAP rivelava il sostanziale agnosticismo del partito in materia e la sua sollecitudine a non creare turbamenti di natura religiosa o confessionale al procedere delle decisioni politiche: "Noi chiediamo la libertà di tutte le confessioni religiose nello Stato, ove non mettano in pericolo la sua esistenza o urtino i sentimenti di moralità della razza germanica. Il partito come tale sostiene l'orientamento di un cristianesimo positivo, senza essere vincolato confessionalmente ad una determinata confessione. Esso combatte lo spirito giudeo-materialistico *dentro e fuori* di noi ed è convinto che un durevole risanamento del nostro popolo può avverarsi solo dall'*interno* secondo il principio: *l'utilità comune prima dell'utilità individuale*"[43]. È l'idea sociale, organizzativa, soprattutto *politica*, espressa dal motto *Gemeinnutz geht vor Einnutz*, il bene generale viene prima di quello individuale. Ma essa è al contempo un fondamento della mistica comunitaria, soprattutto *religiosa*, che così Rosenberg, fin dal 1923, aveva concepito nella sua funzione unificatrice: "L'idea, che sola è in grado di unire tutti i ceti

(43) In W. Hofer, *Il Nazionalsocialismo. Documenti 1933-1945*, Feltrinelli, Milano 1964, pagg. 27-28.

e le confessioni del popolo tedesco, è la nuova e pur antichissima *Weltanschauung* popolare, che si fonda sullo spirito comunitario tedesco. Questa *Weltanschauung* si chiama oggi nazionalsocialismo''[44].

Vecchio e nuovo, antichità e modernità si compenetrano nell'atteggiamento nazionalsocialista di fronte ai problemi religiosi, tradizione e politica ugualmente partecipando, anche se lungo percorsi separati, all'unico obiettivo finale di operare il completamento della rivoluzione con la rinascita e l'affermazione aperta della sua spiritualità.

Per questo può dirsi che il neopaganesimo si sia trovato a operare su un territorio dove agivano sia la tradizione antica che l'ideologia moderna, in contraddittorio tra di loro fin tanto che furono in gioco interessi politici contingenti, poi in combinazione e in sostanziale armonia. Gli storici sottolineano di solito gli atteggiamenti strumentali di Hitler nei confronti del problema religioso e sono nel giusto, anche se spesso l'intento di questo rilievo è solo quello di rimarcare la povertà interiore del *Führer*, abituale cavallo di battaglia storiografico. A nostro sommesso parere, invece, la religiosità hitleriana, profonda e compiutamente pagana, agiva ma non politicamene, non cioè completamente per la via manifesta, ma soprattutto nel campo della liturgia civile.

Il programma politico veniva per Hitler al primo posto. E quando non ci fu più un programma politico, ma una politica mondiale, il paganesimo di Hitler si liberò da solo e si rese evidente in molte dichiarazioni.

In questo contesto di politica interna più che ideologica vanno lette certe disposizioni del governo hitleriano che di quando in quando giungevano a scoraggiare o anche a reprimere gli ambienti neopagani. Nel 1938, ad esempio, Himmler fece sopprimere l'ordine dei *Nuovi Templari* costituito in precedenza da Lanz von Liebenfels, al solo fine di garantire al regime l'adesione dell'episcopato austriaco. Stesse considerazioni opportunistiche avevano consigliato a Hitler il graduale sganciamento, operato nel corso del 1925, dal generale Ludendorff, il cui estremismo neopagano (incentrato sulla *Lega di Tannenberg* e sulle pubblicazioni anticristiane della moglie Mathil-

(44) In S. Bologna, *La Chiesa confessante sotto il nazismo*, Feltrinelli, Milano 1967, pag. 57, nota.

de) costituiva fonte d'imbarazzo politico nei rapporti della NSDAP col governo bavarese cattolico-conservatore dell'epoca[45].

E il medesimo principio fu anche alla base del decreto, emesso da Himmler nel dicembre 1935, che inibiva ai membri delle SS l'accesso ai gradi dirigenti dei vari movimenti religiosi tedeschi, compresi quelli di orientamento neopagano[46]. Ma un tale pragmatismo, come talune affermazioni di Hitler d'irrisione per la filosofia neopagana[47], non sono tali da occultare il dato oggettivo di un essenziale combaciare della fede tedesca sia con le convinzioni personali di Hitler e sia con gli intendimenti finali del Terzo Reich. Hitler ripeteva sovente di non voler essere considerato un nuovo Maometto ma solo un capo politico, ma al tempo stesso lasciava passare e montare la crescita di maturazione neopagana all'opera nel popolo da parte di organizzazioni non ufficiali del regime.

Numerosi e frastagliati furono i centri di aggregazione e diffusione della spiritualità neopagana che presero a funzionare apertamente, con largo spiegamento di mezzi a volte anche governativi, non appena si ebbe il rovesciamento del 30 gennaio 1933. Una vera pletora di organismi sorse a gestire l'impronta spirituale di quell'evento, dando vita a energie fino ad allora inespresse e mobilitando, al centro come alla periferia del Reich, forze latenti che trassero dalla rivoluzione l'effetto di un trauma illuminante e liberatorio. Infranti i ceppi soprattutto psicologici che ne infrenavano il manifestarsi, il neopaganesimo volle gettare l'abito della setta e, percepita la profondità dell'avvento sopraggiunto, si dispose a farsi religione di popolo.

Questo non fu l'innalzamento provocatorio e razionalmente artefatto di un albero della ragione: ciò che fu ricollocato al centro della *Volksgemeinschaft* era cosa antica, arcaica addirittura, era la natura stessa del popolo. Questo carattere di rottura tradizionale degli equilibri moderni — percepito a volte correttamente dagli specialisti[48] — fu il connotato metastorico del Terzo Reich, il cui significato ultimo

(45) Si veda in proposito S. Bologna, *La chiesa confessante*, cit., pagg. 62-63.
(46) Vedi G. Lewy, *I nazisti e la Chiesa*, Il Saggiatore, Milano 1965, pag. 227.
(47) Cfr. ad esempio H. Rauschning, *Hitler mi ha detto*, cit., pagg. 53-54.
(48) Cfr. S. Bologna, *La chiesa confessante*, cit., pag. 55: "(...) la specificità del fenomeno nazista è consistita nel trovare le istituzioni politiche, religiose e culturali della nazione non in uno stato di passività, ma di disponibilità attiva".

è appunto e soltanto la restaurazione della religiosità germanica compiuta in piena èra cristiana.

Chiamare a raccolta le memorie dell'antichità e riunirle non più solo in chiave di elaborazione culturale ma di mobilitazione della coscienza popolare risvegliata nel nome di un simbolo unitario: questo l'intendimento, a volte spontaneista, altre contraddittorio, ma sempre funzionale alla tradizione, che mosse gli artefici della rinascita neopagna sotto il Terzo Reich.

Il Movimento per la Fede Tedesca e W.J. Hauer

Già nel luglio del 1933, a pochi mesi dunque dallo spartiacque del 30 gennaio e a pochissimi giorni dalla stipula del concordato tra Germania e Santa Sede (9 luglio), si svolse in Turingia, ad Eisenach, la città natale di Bach, un convegno che sancì l'unione di tutte le maggiori organizzazioni di fede tedesca, impegnate nel formulare un programma di sintesi dialettica e d'irradiamento promozionale nel popolo, al fine di restituire alla tradizione spirituale germanica i' ruolo che le competeva come guida interiore del *Volk*.

Dal convegno di Eisenach uscì la risoluzione di costituire una *Arbeitsgemeinschaft* (comunità di lavoro) nella quale si fusero numerose organizzazioni neopagane, che l'anno dopo, 1934, dettero vita ad una formazione a piattaforma allargata e in grado di competere attivamente con le Chiese cristiane: la *Deutsche Glaubensbewegung* (Movimento per la Fede Tedesca). Guido Manacorda, il germanista cattolico in cui ci siamo già imbattuti, faceva a suo tempo, con compiaciuto sarcasmo, il lungo elenco ragionato delle numerose organizzazioni neopagane, aderenti o discoste dalla *Deutsche Glaubensbewegung*[49], al fine di ridicolizzarne l'operato. Crediamo in tutta sincerità che questa sua sprezzante requisitoria nei confronti delle varie branche in cui si diramò il progetto di una fede tedesca, che ancora disordinatamente andava in cerca di una faticosa conciliazione delle diverse interpretazioni, fosse una mal concepita manifestazione di filisteismo. Tutti sanno infatti della secolare opera di divisione degli animi operata dal bizantino dogmatismo cattolico, ingeneratore

(49) Cfr. G. Manacorda, *La crisi spirituale dell'odierna Germania*, appendice a *I contrafforti*, Morcelliana, Brescia, 1935, pagg. 309-313.

ovunque di dubbio e sconcerto a causa dei continui scandali, della rigida intolleranza, dell'assolutismo che da sempre uscirono dalle stanze vaticane, in luogo della comprensione soccorrevole e della amorevole fratellanza predicati nel Vangelo. La moltiplicazione formicolare degli scismi, delle eresie, delle riforme, delle apostasie fu dovuta al perdurante atteggiamento di esclusivismo e al tono d'infallibilità oracolare di cui la Chiesa si volle ammantare nei secoli, negando assai spesso a individui e popoli il libero arbitrio interpretativo secondo coscienza.

Non era quindi dalla bocca di un cattolico che poteva venire una critica denigratoria circa il numero degli ambienti tedeschi impegnati nella ricerca unificante di tutte le tendenze spirituali della nuova Germania. La setta e la parcellizzazione in un grande numero di fedi e credenze fanno parte della storia del cristianesimo. Il paganesimo vecchio e nuovo fu sempre pluralista e multiforme per virtù propria, in quanto conciliatore e libertario. Su questa scia, anche il regime nazionalsocialista ribadì la più grande tolleranza religiosa, non ammettendo alcuna priorità per nessuna delle fedi, come invece accadeva alle varie 'religioni di Stato' dell'Europa occidentale, le quali godevano di ampi privilegi sulle confessioni minoritarie.

Basterà ricordare l'ordinanza di Rudolf Hess — ottobre 1933 — che garantiva la libertà assoluta di culto[50], per verificare come anche nel Terzo Reich, nonostante l'epoca grave imponesse posizioni estreme a tutti i contendenti, l'antico spirito della tolleranza pagana continuasse ad agire con immutata efficacia.

Lo schieramento organizzativo neopagano andava dalle posizioni nordico-teosofiche della coppia Ludendorff, che si rifacevano "alle sante fonti della forza tedesca" concependo una religione odinica pura e originaria; ai filonazisti 'Cristiano-tedeschi', che elessero nel sinodo di Wittenberg del 1933 il cappellano prussiano Ludwig Müller a vescovo del Reich; al vasto ambiente costituito dai gruppi autonomi, come la *Società Wodan*, *La Rocca degli Asen dai sette Anelli*, la *Lega di Baldur* e il circolo riunito intorno alla rivista *Mannus*, continuatrice della tradizione di studi preistorici che ebbe in Kossin-

(50) "Nessun nazionalsocialista deve in alcun modo essere menomato perché non appartenente ad una determinata confessione o ad un particolare indirizzo religioso (...) la fede è una questione individuale che riguarda la coscienza del singolo. Non si debbono esercitare pressioni sulla coscienza": cit. in S. Bologna, *La chiesa confessante*, cit., pag. 68.

na il suo *leader*;alla *Deutsche Volkskirche*, struttura mista che rivendicava la figura del Cristo come assimilabile al germanesimo. Molti furono gli schieramenti intermedi o le personalità che, come nel caso di Hans Kerrl — da Hitler incaricato degli Affari ecclesiastici — cercarono di sensibilizzare il mondo in ispecie protestante alla nuova filosofia esistenziale del regime[51].

Tuttavia, il polo religioso che assunse le maggiori dimensioni senza per questo annacquare i suoi connotati neopagani fu la *Deutsche Glaubensbewegung*, che elesse a proprio capo l'indianista Wilhelm Hauer, docente in sanscrito, che in seguito guiderà la cattedra di "Indologia, Storia comparata delle religioni e Visione del mondo ariana" presso l'Università di Tubinga. Questa figura di erudito, che nel 1932 era stato in contatto con i circoli culturali dello psicanalista C.G. Jung, per i quali svolgeva seminari di cultura yoga[52], appare come una tra le più indicative per rappresentare il neopaganesimo maturo, ormai identificantesi nella rivoluzione nazionalsocialista, nella quale vedeva l'inveramento storico della rinascita spirituale germanica.

Il particolarismo del paganesimo classico torna in lui a condizionar gli orientamenti dello spirito. La religione è per Hauer una manifestazione tipicamente individuale, sia come singolo uomo che come singola nazione. Bendiscioli ha scritto che "è assurda infatti secondo lui la pretesa del cristianesimo di dare una risposta assoluta, definitiva, universale, ai problemi religiosi, giacché il destino religioso degli uomini, anzi dei singoli uomini, nella stessa nazione, nella stessa generazione,

(51) Sulle idee cooptatrici di H. Kerrl, intese a inserire per gradi il luteranesimo nel neopaganesimo, cfr. il passo riportato in W.L. Shirer, *Storia del Terzo Reich*, Einaudi, Torino 1962, vol. I, pag. 373: "Il partito si fonda su un Cristianesimo positivo e il Cristianesimo positivo è il nazionalsocialismo (...). Il nazionalsocialismo è opera del volere di Dio (...). Il *Führer* è l'araldo di una nuova rivelazione". Circa i rapporti tra luteranesimo e nazionalsocialismo, valga da esempio la figura del teologo protestante Friedrich Gogarten, uno dei massimi rappresentanti della filosofia tedesca del Novecento e per un certo periodo membro dei *Deutsche Christen*, il ricordato movimento religioso vicino al nazionalsocialismo che intendeva conciliare protestantesimo e neopaganesimo. Di Gogarten si occupò D. Cantimori nell'ambito di una recensione sul *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, XV, 1934, pag. 230. Sulla fede considerata dal pensatore come elemento "personale-storico" cfr. G. Penzo, Introduzione a F. Gogarten, *La questione di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, ad es. pag. 24.

(52) Cfr. B. Hannah, *Vita e opere di C.G. Jung*, Rusconi, Milano, 1980, pagg. 290-291, in cui si riferisce sull'attività del celebre psicanalista volta al "commento psicologico delle conferenze di Hauer". Vedi inoltre G. Wehr, *Jung*, Rizzoli, Milano 1987, ad esempio pag. 236 e pag. 280.

nella stessa famiglia, sono diversi''[53]. Quali dunque i contorni di questa fede tedesca propugnata da Hauer, che ''doveva essere l'aspetto religioso della ideologia razzista del nazismo''?[54].

Il fenomeno nuovo e decisivo di un avvento politico come quello nazionalsocialista che, al di là di determinati pragmatismi, lasciava chiaramente intendere che non era all'opera semplicemente un governo diverso, ma la stessa tradizione tedesca, permetteva di consacrare questo improvviso risveglio coi crismi religiosi sottesi alla *Urwille*, la volontà originale del popolo, il quale si ergeva in tal modo a protagonista della propria rinascita.

Non più solo illuminati uomini di cultura, non più isolati o misconosciuti veggenti erano i custodi della tradizione: l'intero popolo, attraverso il contatto con un capo predestinato sorto dal suo seno per disegno provvidenziale, doveva essere adesso il padrone e protagonista del risveglio religioso. Un insieme di segni del destino, anche secondo Hauer, stava ad indicare nel convergere stesso di quelli, che si era in presenza di una chiara rivelazione della volontà divina.

La fede tedesca non aveva mai concepito un Dio personale e improvvisamente risoltosi a svelare se stesso in un luogo e in un momento, incarnandosi e rivelando la parola, ma aveva sempre alimentato il culto per una divinità onnipresente, profondamente calata, quindi, nell'uomo e nel suo agire. La nordicità pensa Dio come una presenza nel mondo e di qui dispiega il suo sostanziale ottimismo, che è fiducia nella vita e nella sua continuazione, sdrammatizzazione della morte e certezza che la prova dolorosa nasconda sempre un'ascesa interiore a una sfera più elevata: questo è il panteismo della tradizione germanica che ben conosciamo, in base al quale ''l'uomo nordico non può concepire che Dio abbia parlato una volta per sempre ed abbia chiuso questa rivelazione in un libro fissandola in astratti concetti''[55].

In questo contesto, il neopaganesimo di Hauer stabilisce la connessione che s'instaura tra le forze che sono alla base della vita: la storia, il destino, il sangue, lo spirito, Dio, come qualcosa che pro-

(53) M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich* (1936), Morcelliana, Brescia 1977, pag. 81.

(54) M. Bendiscioli, *Neopaganesimo razzista*, Morcelliana, Brescia 1937, pag. 31.
(55) M. Bendiscioli, *Germania religiosa*, cit., pag. 78.

mana dal fato e dalla natura vivente. "Ognuno di noi è storia", scrive Hauer "in quanto diviene, cioè è svolgimento sotto il potere di forze profonde. Ma solo là dove c'è popolo, c'è storia in senso stretto. Poiché la storia è l'insorgere di una forma definita dal sangue e dallo spirito di un popolo in uno spazio assegnatogli dal destino. Il popolo è un organismo che cresce secondo un interiore volere (...). Il divenire di un popolo si svolge dall'interno. I suoi più alti destini vengono foggiati dalla sua profondità creatrice. Niente è caso. I suoi grandi uomini e donne, i suoi duci e veggenti nascono, secondo quel profondo volere del destino che inabita nel popolo. Esso è il volere divino"[56].

La mistica del destino, che è un momento essenziale della religiosità neopagana, e che il nazionalsocialismo trasfuse in un'etica comunitaria, si presenta come volontà precisa di partecipare all'orientamento stabilito dalla necessità divina: è un inchinarsi al mistero della vita e un contribuire alle sue leggi. Ecco perché anche per Hauer la morte va ricondotta entro i suoi argini naturali e liberata dalla cupa funzione di castigo inflitto da un Dio inflessibile: "Secondo la fede germanica, nella vita ci si svela anche l'eterno senso della morte. La terra ci è patria e santuario (...). La morte non è qui il prezzo del peccato, una punizione di Dio per la disubbidienza dell'uomo. Una fede, che considera la morte come punizione, non è la nostra fede. Ci è estranea, è un errore che falsa il sacro divino mistero della morte. Noi diciamo di sì anche alla morte, poiché è la necessità divina, la sacra legge prima della vita, a cui noi volentieri ci inchiniamo. Noi amiamo questo mistero, che sta al termine di ogni vivente, affinché esso trapassi in una nuova trasmutazione. La morte appartiene per legge eterna al ritmo della vita come la nascita". E qui Hauer stabilisce il legame indissolubile e spontaneo tra la nuova fede tedesca e l'antico paganesimo: "Per i nostri antenati germanici il trapassato non era separato dalla sua *Sippe*. Morire era per essi non un disperdersi, ma uno scendere alle segrete radici della vita. Soltanto la scena della vita cambiava. La forza vitale di un valoroso non trapassava mai, e operava da quelle segrete radici nel cerchio dei viventi, aiutandoli, tutelandoli, alimentando la fonte della loro interiorità (...). Da

(56) W. Hauer, *Deutsche Gottschau* (La visione tedesca di Dio, 1934), cit. in G. Cogni, *Il razzismo*, cit., pag. 47.

questo fondamento vitale è nata, presso i popoli indogermanici, la credenza nella metempsicosi''"[57].

Queste citazioni — necessariamente un po' lunghe — sono intese a dimostrare come il neopaganesimo nazionalsocialista concepisse gli antichi valori religiosi in quanto erano altrettanti motivi di affrancamento dal giogo psicologico imposto con le conversioni attuate in Germania nell'alto Medio Evo: momenti dunque di liberazione, di restituzione della spiritualità alle proprie origini. Ciò che il neopaganesimo intellettuale in epoca guglielmina e weimariana formulava in chiave di riappropriazione culturale, impedita dalla realtà oggettiva a dispiegarsi su tutta quanta la collettività, con il Terzo Reich diveniva la missione di un popolo, la sua marcia verso un'etica e una religiosità impresse col sigillo di un dato di natura non facilmente sopprimibile.

La *Deutsche Glaubensbewegung* - alla quale, tra gli altri, aderirono anche lo stesso Rosenberg, H.F.K. Günther, E. Bergmann, C.L. Clauss, H. Schwarz — incoraggiava e organizzava momenti di aggregazione popolare e di vita comunitaria all'insegna non del semplice diversivo, ma di un preciso avviamento alla riacquisizione di un rinnovato senso del sacro. Celebrazioni rituali del sole, come la festa annuale di *Jul*, della primavera, del matrimonio, della nascita ecc., venivano a sostituirsi non già in chiave parodistica alle consolidate liturgie cristiane, ma con l'intento profondo e severo di operare un'autentica restaurazione dell'anima pagana all'interno dell'immaginario popolare e nei comportamenti di vita associativa.

Era la sostanza pratica, su cui torneremo al momento opportuno, di una rivoluzionaria tradizione determinata a compiere con la partecipazione attiva del popolo un movimento d'inversione epocale, che investiva una stratificazione-sovrammissione ormai millenaria con l'intenzione di soppiantarla attraverso la mobilitazione del mito collettivo.

Un compito che veniva concepito come interessante l'intera comunità popolare, nella quale infatti la *Deutsche Glaubensbewegung* operava con capillarità, con conferenze, cerimonie, letture pubbliche del libro di Hauer *Deutsche Gottschau*, pubblicazioni periodiche come la *Deutsche Glaube*, diretta da Hauer, e la *Reichswart* (Custo-

(57) W. Hauer, cit., in G. Cogni, *Il razzismo*, cit., pagg. 60-62.

de del Reich), il cui direttore era il conte von Reventlow, egli stesso teorico del neopaganesimo.

La congiunzione, necessaria e ineluttabile, tra il relativismo neopagano e i caratteri permanenti della stirpe, giungeva a suggellare sul versante della dinamica storica e sociale i postulati del germanesimo storico, votato alla conservazione essenzialmente culturale e ideale del patrimonio comune. L'elemento nuovo che introduce il nazionalsocialismo nel neopaganesimo è la presenza decisiva della realtà, per cui la mobilitazione delle masse non è più un progetto ideologico, ma un'operazione in atto, un evento insieme politico, sociale e spirituale. È in tal modo spiegata la sistematica di Hauer — ma anche quella degli altri teorici a lui affini — che si volgeva a commisurare in via preliminare fino a quali profondità si spingessero i "condizionamenti razziali" che agivano a determinare "il concetto e la realtà" sia della stessa razza che dei suoi parametri spirituali. Scriveva Hauer: "Per cominciare è necessario stabilire con chiarezza quale sia il rapporto reciproco tra forma corporea e forma spirituale in riferimento alla razza e tra verità assoluta e formazione evolutiva di questa stessa verità nel campo della religione"[(58)].

La concatenazione stretta fra stirpe e modello religioso, che la scienza paletnologica europea e in ispecie tedesca (si pensi agli studi di G. Kossina o di O. Montelius, senza risalire alle intuizioni di Herder sulla religione popolare) aveva stabilito essere alla base del prodursi delle culture, viene ripresa con un significato compiutamente religioso, come una legge naturale ultima e suprema, cui non è dato sottrarsi senza di conseguenza rinunciare alla propria identità. "Chi agisce contro la sua stirpe o si lascia costringere a farlo", ammoniva ancora Hauer, "commette atto d'insubordinazione contro la volontà eterna che questa stirpe ha forgiato e alla quale vuole dare forma"[(59)].

L.F. Clauss

Il riferimento alla sostanza scientifica della razza e ai suoi caratteri differenzianti agenti in vario modo e nelle varie realtà, è un *argo-*

(58) W. Hauer, *Religion und Rasse*, J.E.B. Mohr, Tübingen 1941, pagg. 183-184.
(59) W. Hauer, *Religion und Rasse*, cit., pag. 225.

mento del neopaganesimo; ma il riferimento alle origini non scientifiche, cioè culturali e mitiche, del significato legato alla parola 'razza' e di ciò che da essa discende è la *sostanza religiosa* del discorso neopagano. Se scienza e ideologia per avventura combaciano, ne vengono assunte le conseguenze; ma se anche così non fosse, il mito religioso della stirpe non ne uscirebbe infirmato, posando esso la sua profonda radice su terreni ben più saldi che non la scienza, che continuamente smentisce se stessa nell'evolversi, terreni resi immutabili dalla feconda germinazione delle predisposizioni ereditarie, formanti la psicologia collettiva.

Ciò introduce il fatto stesso che il razzismo neopagano, religiosità prima che scienza, mito insondabile prima che ideologia, è soprattutto di natura ideale e spirituale e fondamentalmente estraneo allo sperimentalismo materialista di qualunque segno.

Questo taglio, semmai 'etnopsicologico', conduce ugualmente al rispetto per i limiti e alla coscienza delle dimensioni: Ludwig F. Clauss considerava le barriere del sapere come mezzi per raffrenare il mal concepito universalismo in auge in tutti i domini. La fenomenologia particolaristica di Clauss era infatti così concepita: "La nordicità ha i suoi limiti come ogni forma; e da questi limiti essa acquista appunto il suo profilo. Quel che si trova al di qua di questi limiti è prezioso per noi; quel che si trova al di là invece lo è per gli altri (...). Cercare i nostri limiti; questo è il nostro compito più alto"[60].

Il Clauss, che in Italia fu fatto conoscere da Evola attraverso traduzioni e commenti sulla stampa periodica del tempo fascista, rafforzava più di altri il concetto della necessarietà di un pluralismo delle razze e delle culture, nella cui salvaguardia egli già allora leggeva la difesa della dignità irripetibile di ogni gruppo umano e del suo diritto a vedersi assicurata l'esistenza contro la violenza dell'omologazione e dell'etnocentrismo che, in specie da parte delle potenze coloniali d'allora, venivano utilizzate come *instrumentum regni* e leva di predominio anche culturale. La diversità, e la volontà di mantenere questa diversità, sono energie interiori dei popoli, qualcosa di autentico e di naturale minacciato da vicino dai farisaici principi universali.

Ogni stirpe, diceva Clauss, in forza della propria impronta psico-

(60) Cit. in W. Schmidt, *Razza e nazione*, Morcelliana, Brescia 1938, pag. 75.

logica, si pone di fronte al mondo e alla vita con attitudine diversa dalle altre e solo uguale a se stessa. Nel suo libro del 1932 *Die nordische Seele*, così Clauss aveva tratteggiato il suo "etnopluralismo": "L'anima impronta di sè il mondo che la circonda, e questo a sua volta le si presenta con i segni che ha ricevuto solo in una certa foggia. Non c'è anima il cui mondo presenti impronte esattamente identiche a quelle di un'altra anima; è per questo che nell'intimo di se stessa *ogni anima è sola*, e questa solitudine fa parte dell'essenza dell'anima stessa. Di veramente comune tra un'anima e un'altra non vi può essere altro che il gesto col quale ciascuna si protende verso il proprio mondo"[61].

Questa legge stilistica della stirpe dà forma al tipo di attitudine spirituale, concepisce a suo modo il divino e, ai gradi esistenziali, produce un'etica ad essa relativa. La solitudine (*Einsamkeit*), concepita come palestra interiore, e il destino (*Schicksal*) sono le due energie che creano il mondo intimo dell'uomo legato alla stirpe.

Nella *nordische Gemeinschaft*, la comunità nordica di cui parla Clauss, vigono ideali più forti della stessa realtà. Ecco perché, ad esempio, "la nobiltà solenne della comunità di lotta nordica non risiede nella vittoria in quanto tale, ma piuttosto nel tendere alla vittoria; il momento della massima tensione verso la vittoria, quando cioè essa è ancora lontana, è per il tipo nordico di combattente il momento supremo"[62].

Si riverbera in queste parole il mondo arcaico dell'eticità eroica e ascetica propria all'uomo romano, il quale nella perpetua dialettica di determinismo e libertà, cioè legge atavica scritta nel sangue ereditato e volontà individuale, spendeva i propri più alti valori esistenziali[63]: il dominio di sè, l'aggiogamento degli istinti e la padronanza assoluta del sentimento e della passione, sono le tappe necessarie all'edificazione di un'etica superiore, la sola altitudine dalla quale

(61) L. F. Clauss, *Die nordische Seele,* (L'anima nordica, 1932), Lehmanns Verlag, München-Berlin 1940, pag. 16.

(62) L. F. Clauss, *Die nordische Seele,* cit., pag. 39. Ciò è molto vicino all'etica *shinto*, secondo cui il samurai entra nello stato di *Ai-uchi*, una sorta di *atarassia* che gli rende indifferente l'esito della lotta intrapresa.

(63) Cfr. M. Meslin, *L'uomo romano*, Mondadori, Milano 1981, pag. 232: "Egli è l'artefice tenace di una quotidiana conciliazione tra determinismo e libertà, che esprime al tempo stesso la paura e l'ardita tensione verso tutto quanto pare inaccessibile o imprevedibile alla ragione. Ora questo dilemma, quotidianamente vissuto sia nella vita politica sia nell'esistenza

sia possibile scorgere la potenza del divino. Questo fa dire a Clauss che biasimare le schiere germaniche che si abbatterono sugli imperi meridionali con barbarica irruenza "è altrettanto insensato quanto biasimare il falco quando si getta sulla colomba": le une e l'altro, indipendentemente dal giudizio ad essi esterno, non fanno che disciplinarsi ad un ordine che è a loro superiore, espresso da forze arcane e primordiali.

L'etica interviene soltanto dopo, a plasmare l'individuo di rango differenziato, ad arricchirlo delle sfumature espressive: il silenzio, ad esempio, l'antico silenzio-distacco di Meister Eckhart, da Clauss definito come il più alto mezzo espressivo proprio all'interiorità del germanesimo, riflessiva e taciturna per natura: "Il Nordico non parla solo per mezzo di ciò che dice, bensì più ancora per mezzo di ciò che non dice"[64]. Non altro era stato l'insegnamento dell'*Edda*: "Questo saprai quando interrogherai le rune, derivate dagli dèi, fatte da numi e dipinte dal signore dei vati: la cosa migliore è senza dubbio tacere" (*Havamal*, 80).

Il mito religioso da Günther a Schwarz

Il disegno hitleriano di lungo periodo, secondo il quale l'esautoramento delle Chiese ufficiali doveva essere perseguito per gradi, era affiancato dalla contemporanea e progressiva inserzione del neopaganesimo nei gangli vitali della società tedesca. Abbiamo visto come Hitler pensasse ad un lento esaurirsi del cristianesimo; la strategia di una collaborazione coi potentati cristiano-nazionali, legata prima alla lotta per il potere ed in seguito all'assestamento del regime, aveva dato frutti copiosi: servile assoggettamento dell'episcopato tedesco, nella quasi totalità dei suoi membri, all'indomani del 30 gennaio; pratiche di effusione filo-governativa e proclamazioni ecclesiastiche di allineamento alle tesi del nazionalsocialismo[65], avevano tutti pro-

privata, si pone essenzialmente in termini morali. Le virtù tradizionali del *mos maiorum* indicano il tipo di azione che bisogna intraprendere". Non c'è chi non veda come tutto questo significhi ascoltare la voce della stirpe, recare cioè, secondo il linguaggio neopagano, devota obbedienza alla legge del sangue.

(64) L.F. Clauss, *Die nordische Seele*, cit., pag. 34.

(65) Cfr. G Lewy, *I nazisti e la Chiesa*, cit., pag. 241: "Nel febbraio del 1938 il vescovo Ehrenfried di Würzburg esprimeva il desiderio che il 'totalitarismo dello Stato e quello della

dotto il risultato gradito di non creare al nuovo governo complicazioni di natura religiosa. Ma quando il regime apparve più saldo, e la fusione tra popolo e gerarchie così profonda quale davvero poche volte la storia aveva potuto registrare, la questione venne affrontata nel senso di abbandonare l'opportunismo e d'inaugurare a vele spiegate la nuova stagione della tradizione religiosa germanica. Ne era già stato un primo segnale l'incontro (1937) tra Hitler e Ludendorff, che riconciliò ufficialmente i due vecchi collaboratori, ma altri se ne aggiunsero.

Sul finire del 1938 Hitler, approfittando di circostanze occasionali, liquidò le alte cariche dell'esercito assumendo in prima persona il comando delle Forze Armate e questo, a parte le considerazioni di potere, è significativo anche nel nostro contesto, se solo si pensi al fatto che l'esercito era una centrale conservatrice in cui si raccoglievano molte resistenze anche d'ordine confessionale, sia cattoliche che protestanti. Fin dall'inizio, infatti, si era creato un dualismo anche in questo campo tra le gerarchie militari dell'esercito e quelle politiche della NSDAP. La rivoluzione nazionalsocialista si presentava come rivoluzione anche generazionale, che opponeva i giovani, massicciamente accorsi a sostegno del nuovo regime, agli anziani che specie nella burocrazia e nella vecchia *Reichswehr*, costituivano una presenza spesso ostile alle istanze neopagane[66].

Nella *Hitlerjugend*, che era guidata dal giovane Baldur von Schirach, elemento notoriamente simpatizzante per la *Deutsche Glaubensbewegung*, si attuava uno dei settori sperimentali più delicati della rivoluzione. I giovani venivano senz'altro avviati apertamente all'universo neopagano, attraverso una fitta trama di organismi e iniziative tesi a risvegliare nell'adolescente il sentimento comunitario e la suggestione per un panteismo naturistico vissuto in prima persona: campi di lavoro, quindi, e poi escursioni, corsi ideologici, vita in comune, esercizi di disciplina interiore, ognuno di questi noti momenti educativi partecipava ad allontanare la gioventù dalla mentalità borghese pre-nazista e ad impostarla secondo la nuova eticità. Il

Chiesa possano coesistere senza conflitti ed amarezza' ". Ma anche la stessa enciclica papale del '37 era stesa in termini blandi e rispettosi, senza mai nominare il nazionalsocialismo, contrariamente a quella anticomunista, la *Divini rendemptoris*, che condannava apertamente l'ateismo. Cfr. J. Nobécourt, *L'enciclica Mit brennender Sorge*, in *Dieci lezioni sul nazismo*, a cura di A. Grosser, Rizzoli, Milano 1977, pagg. 151 e seguenti.

(66) Cfr. M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, cit., pag. 90.

regime puntò molte delle sue carte rifondatrici sulla *Hitlerjugend*, e ciò in netta alternativa con gli ambienti reazionari, confessionali, attendisti che permanevano sia nell'insegnamento scolastico che nell'esercito, all'interno del quale, almeno fino al 20 luglio 1944, la penetrazione nazionalsocialista si dimostrò meno agevole che altrove.

Un segno ulteriore, e finale, della volontà di Hitler di chiudere i conti con le Chiese e di tener fermo sull'introduzione generalizzata della *Volksreligion*, è la circolare indirizzata da Bormann ai *Gauleiter* in epoca ormai avanzata (1941) e recante l'indicazione precisa di un definitivo passaggio da una fase di neutralità del regime in materia religiosa ad un'altra di attuazione piena e conclusiva della rivoluzione spirituale[67]. E che quella nazionalsocialista abbia portato in sè tutti i segni di una rivoluzione spirituale, risulta da tutto il suo complesso ideologico intriso di attese rigeneratorie e purificatrici, contrappuntate dall'interagire tra la necessità di impegnare la lotta e la promessa della redenzione; ma, più ancora, dalla sua dialettica interna tra l'immanenza e la trascendenza, un quadro evidentemente religioso nel suo proiettarsi nell'eternità metaindividuale.

Tutto questo può essere definito un *mito religioso*, se non fosse tautologia riferirlo al senso classico del mito, alle sue origini eminentemente di carattere sacro e pio. Mosse preferisce il termine "utopia", più congruo ad un impianto detrattorio del nazionalsocialismo allorquando, a proposito della letteratura favolistica nel Terzo Reich, così si esprime: "Era logico che un movimento che proclamava di essere una 'rivoluzione dello spirito', continuasse una tradizione utopistica che guardava all'interiorità anziché agli effetti esteriori"[68].

L'interiorità era proprio il luogo privilegiato in cui il nuovo paganesimo del Terzo Reich promosse la rivalutazione dell'uomo: l'interiorità come sigillo dell'anima, che solo in un secondo tempo trasferisce la sua impronta esteriore sul comportamento dell'uomo.

Ciò risulta anche in quei teorici che più spesso di altri hanno subi-

(67) Cfr. K.D. Bracher, *La dittatura tedesca*, Il Mulino, Bologna 1973, pag. 518, dove a proposito della Chiesa, si afferma che "la sua eliminazione dopo la guerra era uno degli obiettivi più importanti del regime". Cfr. anche pag. 510.

(68) G.L. Mosse, *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Bari 1982, pag. 87.

to pesante condanna postuma a causa delle loro teorizzazioni sulla razza. Hans F.K. Günther, ad esempio, del quale è pur giusto a parer nostro rimarcare lo stucchevole classificazionismo antropologico di sapore scientista, è altrove un nobile assertore della compostezza dialettica, necessaria a formulare l'idealismo sotteso alla celebrazione spirituale della razza. Egli infatti scriveva precisazioni di questo tenore: "Il movimento nordico respingerà sempre senz'altro da sè l'infatuamento germanistico. Tale infatuamento non ha niente a che fare con quell'amore del germanesimo, che è proprio del movimento nordico. D'altra parte non ci si deve stancare di sottolineare la repugnanza che il movimento nordico prova, nonostante ogni apoteosi della razza nordica, davanti al vuoto infatuamento per gli uomini biondi, per la biondezza, ecc."[69].

C'è dunque traccia, ampia e visibile ad ognuno, di moderazione e di senso della misura in quanti tra i teorici nazionalsocialisti, elevando una celebrazione solenne alle virtù mistiche della nordicità, intendevano piuttosto preservare un ideale dello spirito che aveva attraversato i secoli, che non dare la stura ad un insensato e futile infervoramento razziale. I caratteri della nordicità sono stati spesso travisati dalle ottiche più diverse, addossando loro ombreggiature banalmente superomistiche o marziali da luogo comune pamphlettistico e da immatura eccitabilità adolescenziale: lo spirito nordico palpita ai vertici della più severa e rigorosa eticità — nelle sue maggiori realizzazioni — ma è anche codice interiore atto a guidare nella quotidianità, parametro di un sentimento dell'esistenza che regge e disciplina la fatica giornaliera del popolo, nè presenta i tratti truci di una morale priva di pietà e freddamente egocentrica. Malauguratamente, in questo ambito ha agito a fondo l'incomprensione o la tendenziosità di certa esegesi, attenta solo a estremizzare parodisticamente l'attitudine esteriore e comportamentale dell'*ethos* nordico.

A conferma di quanto andiamo dicendo ci soccorre l'antica tradizione eddica, come del resto buona parte della stessa pubblicistica neopagana. Coloro che rappresentano il germanico come un mondo pervaso da travagli sanguinosi e da barbariche costumanze, ne dimenticano la sobria temperanza, quella misurata compostezza tanto

(69) H.F.K. Günther, *Der nordische Gedanke unter den Deutschen* (Il pensiero nordico presso i Tedeschi), cit. in G. Cogni, *Il razzismo*, cit., pag. 114.

simile alla *pietas* romana: "Primo: io ti consiglio di esser sincero con i tuoi amici; non ti vendicare, anche se ti fanno del male; ciò, si dice, giova ai morti" (*Sigrdrifomal*, 22), così recita l'antica sapienza dell'*Edda*.

Esistono le situazioni estreme in cui agisce l'eroe o il dio, che in quanto tali sono al limite massimo di determinate esperienze esistenziali, a contatto con le forze ultime della vita: morte, rovina, vendetta, inganno, tradimento, agiscono da confini paradigmatici. Ma esistono al contempo la ragionata prudenza, lo studiato criterio, i valori sereni della fraterna convivenza.

Il doppio registro interno a questa eticità ben risalta dalle parole di Günther: "In realtà si potrebbero indicare come tratti spirituali più sensibili presso l'uomo nordico, la prudente forza di volontà, una precisa capacità di giudizio unita ad un freddo e ponderato senso della realtà, la tendenza alla veracità da uomo a uomo, un'inclinazione alla lealtà cavalleresca. Tali tratti possono, in alcuni singoli della razza nordica, potenziarsi fino a generare un animo apertamente eroico, fino a una dominazione lungimirante nello Stato, o a un'attività creatrice nella tecnica, nella scienza e nell'arte"[70].

La rivolta tradizionale che, al di sotto della scorza totalitaria e politica imposta dalla irripetibile eccezionalità dell'epoca, agì come il motore immobile del Terzo Reich, era veicolo di precisi valori religiosi, qualcosa che doveva presentarsi come la restaurazione di un mondo per certi versi lontanissimo, per certi altri assai prossimo, vitale e bene in grado d'imporsi con la naturalezza propria a un ritorno entro l'alveo d'origine. La caratteristica peculiare del neopaganesimo nazionalsocialista, il suo irradiarsi cioè in mezzo al popolo secondo un modello pensato per il popolo, indica gli orizzonti della religiosità nuova, legata alle più alte manifestazioni dell'etica eroica e avvinta al senso del destino, come anche ai ritmi cadenzati della vita semplice e quotidiana: religiosità dell'eccezione e della norma, ricca di una visione comprensiva di tutti gli aspetti della vita.

In questo modo, accanto ai vertici rappresentati dall'eroe, dal mistico, dal *Kämpfer*, il combattente che rompe i confini della normali-

(70) H.F.K. Günther, *Kleine Rassenkunde des Deutschen Volkes* (Compedio di scienza della razza del popolo tedesco, 1929), Lehmanns Verlag, München-Berlin 1939, pag. 59, cit. in G. Cogni, *Il razzismo*, cit., pag. 131.

tà, c'è pur sempre il vasto mondo ordinato e misurato sul metro cosmico, secondo la classica immagine tradizionale, che in Günther ritorna con eguale suggestione: "Famiglia, stirpe, Stato, religione e diritto, il corso dell'anno e le celebrazioni, le regole morali e spirituali, la coltivazione dei campi e la cura della casa: tutto ci riconduce ad un Ordine cosmico e in quest'Ordine l'uomo vive come membro di una stirpe che si perpetua attraverso l'ordine delle generazioni che in Grecia si esprime nel culto di Hestia e che trova espressione presso tutti i popoli ariani nel culto del focolare"[71].

La religiosità germanica appare inconfondibile nel suo ricercare la fonte dei sentimenti positivi e dei nobili comportamenti nell'uomo stesso, maturato con forze proprie alle altezze di quella *Humanitas* nella quale Günther ravvisava il fulcro dell'interiorità indoeuropea, dove allo stesso modo agiva la pietà devota al divino come quella rivolta al proprio simile. Queste attitudini, aggiungeva Günther, non provengono ad un uomo recalcitrante e restìo da un comandamento esterno, da un ordine implacabile che il Dio giustiziere emette come condanna, ma proprio dall'uomo stesso, dalla sua elevata capacità di farsi ordinatore dei suoi pensieri e dei suoi atti. "La religiosità indoeuropea", scrive infatti Günther, "si sviluppa da quel senso di intima dignità dell'uomo nobile cui appartiene anche un senso di umanità, di solidarietà umana, di *benevolenza* (...). La religiosità biblica è eteronoma, si sviluppa da una prescrizione esterna, quella indoeuropea è autonoma, si sviluppa da un comandamento interno. Accanto al biblico amor del prossimo essa ci appare piuttosto come umanità, perché l'amore non si può comandare"[72].

Una tale *Humanitas*, che è "religiosità di questo mondo", è il riflesso ultimo della concezione ariana arcaica circa l'origine del mondo: questa non era pensata come atto di subitanea creazione di Dio, secondo una volontà sua esclusiva che fece sorgere il mondo dal nulla, così come accade nella genesi semitica. La religiosità indoeuropea concepì invece le origini della vita come sgorganti dal caos per forza propria seguente un suo corso secondo cerchi di accadimenti eternamente in successione. Ciò significa non immaginare un Dio esterno, arbitro lontano, ma vivente nel cuore dell'uomo come dappertutto.

(71) H.F.K. Günther, *Religiosità indoeuropea*,cit., pag. 49.
(72) H.F.K. Günther, *Religiosità indoeuropea*, cit., pag. 70.

Era questa la sostanza neopagana che, secondo i pensatori nazionalsocialisti, doveva far coincidere l'estremo misticismo con l'estremo eroismo. Era questo insomma che suggeriva a Rosenberg la sintesi di ogni vertice: "Il Tedesco deve rifarsi alla sua magnifica mistica, riconquistare la grandezza spirituale di un Meister Eckhart e realizzare che questo tipo, e l'eroe grigiobruno sotto l'elmetto d'acciaio, sono una sola e medesima cosa"(73).

Se dunque, come diceva Ernst Bergmann, "la storia del mondo è la storia dello sviluppo di Dio nell'uomo", ne discende che il dinamismo nazionalsocialista, il suo darsi mete immani di natura niente meno che escatologica e ultimativa, è l'espressione di una energia interiore avvertita come propriamente spirituale, recante il segno di un volere superiore(74). Ma è bene sottolineare che la volontà rivoluzionaria del Terzo Reich non era solo estremismo autoesaltatorio, che essa al contrario era dipinta come una possibilità di rinascita da estendere a tutti i popoli. La coscienza razziale, l'indole religiosa e la maturazione del senso comunitario rinati nella nuova Germania, erano visti nella loro qualità di benefici che non avrebbero tardato a distendere la loro azione rinnovatrice a tutta l'Europa, riconducendola sulla via maestra di una tradizione variegata e differenziata ma in fondo unitaria. Non è possibile non dare risalto a questi rilievi, soprattutto in considerazione dell'occultamento che ne è stato fatto dalla letteratura storica ufficiale, che ha molto spesso preferito propagandare l'immagine più rassicurante di un Terzo Reich guidato da un malvagio dèmone distruttore.

La rivoluzione spirituale messasi in moto col 30 gennaio 1933 aveva dentro di sè la vocazione a farsi avanguardia di una sollevazione dei popoli dalla tirannia, ad un tempo psicologica e materiale, messa da secoli in azione dal progressismo universalista. Hermann Schwarz, filosofo neopagano, membro della *Deutsche Glaubensbewegung*, autore nel 1935 di un libro che, sulla traccia di Rosenberg, vedeva balenare in Meister Eckhart il risorgimento della *völkische Religion*, scrisse altrove parole chiare su questa *Kulturaufgabe* (mis-

(73) Cit. in C. Barabbino, *Il popolo nell'ideologia nazionalsocialista*, cit., pag. 54.

(74) Di E. Bergmann, studioso del misticismo germanico e di Eckhart in particolare, sono interessanti le concezioni sessuologiche, che concepiscono quello femminile come il sesso primario, racchiudente la vera sostanza della religiosità pura, in antico vista come *alma Dei mater*. Cfr. M. Bendiscioli, *Germania religiosa*, cit., pag. 83.

sione civilizzatrice) nella quale s'impegnava per tutti il Terzo Reich: "Siamo convinti che il nostro socialismo basato sulla fratellanza di sangue si diffonderà sugli altri popoli e darà nuova forma anche al rapporto tra le nazioni, giacché esso contiene in sè la promessa di una nuova lega dei popoli, più ricca di sostanza di quella attuale perché fondata su un socialismo attento all'onore dei popoli"[75].

Non vorace dispregio delle altre nazionalità, dunque, non arrogante umiliazione delle altre culture: se tali manifestazioni di grottesco 'fondamentalismo' vi furono (ma quando una rivoluzione non ne ebbe?), esse certamente tralignarono dalla vera sostanza spirituale della Germania neopagana. Il compito che si diede Hitler — come viene desunto dai suoi scritti e dai suoi discorsi, e non dalle fiabe storiografiche concernenti il lupo cattivo — non era esclusivamente tedesco, ma europeo: esso prevedeva che il Vecchio Continente tornasse alla sua natura, che si sbarazzasse del capitalismo e del materialismo introdotti da una mentalità estranea, e su questa *tabula rasa* riedificasse la tradizione occidentale autentica, fondata sulla sacralizzazione del lavoro, sulla promozione di valori spirituali genuini e semplici, sulla volontà che sente e persegue i dettami divini, sul sentimento comunitario affinato sino alla fratellanza di sangue.

La buona battaglia

Incessanti erano in Hitler l'appello a Dio e il grato riconoscimento che nulla sarebbe possibile senza la più salda fede nei suoi voleri. "Come capo del popolo tedesco e come Cancelliere del Reich — diceva ad esempio Hitler pochi giorni dopo la vittoria contro la Polonia — non posso in questo momento che rendere grazie a Dio il quale ci ha così miracolosamente protetti nella difficile lotta per il nostro diritto e pregarlo di indicare a noi e a tutti gli altri la via giusta sulla quale sia concesso un nuvo avvenire di pace non solo al popolo tedesco, ma all'Europa intera"[76]. Il senso della 'crociata europea' non aveva solo connotati politici contingenti: esso racchiudeva la comprensione che l'Europa, guidata da una Germania finalmente torna-

(75) H. Schwarz, *Zur philosophischen Grundlegung des Nationalsozialismus* (Alle basi filosofiche del nazionalsocialismo), Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin 1936, pag. 30.
(76) Discorso del 6 ottobre 1939, in *Discorsi di guerra*, cit., pag. 55.

ta se stessa, non avrebbe tardato a recuperare la padronanza di quella scintilla creatrice che ne aveva fatta un'antica culla di civiltà.

Come il germanesimo gotico — espressosi nella stagione ricchissima del Sacro Romano Impero degli Ottoni e degli Svevi — aveva costituito un'unica tradizione abbracciante l'intero Occidente, così il Terzo Reich avrebbe dovuto farsi fulcro di un nuovo federalismo europeo. Questo europeismo nazionalsocialista, che, al di là di opzioni momentanee, trovava proprio in Hitler il suo riferimento, è stato per vero talvolta riconosciuto nella sua pienezza anche da qualche storico tra i maggiori: Alan Bullock, ad esempio, il quale chiuse il suo lungo e famoso studio su Hitler proprio con considerazioni di questo genere: "Hitler, in verità, era un fenomeno europeo non meno che tedesco. Le condizioni e lo stato d'animo di cui si valse per salire, l'inquietudine alla quale dava voce, non erano esclusivi della Germania, benché qui fossero più sensibili che altrove. La lingua e le emozioni che espresse trovavano rispondenza ben oltre i confini del Reich. Hitler aveva piena coscienza di questi rapporti con l'Europa. Egli guidava la rivolta contro il 'Sistema' non solo in Germania, ma in tutto il Continente, contro l'ordinamento borghese e liberale, il cui simbolo era per lui quella Vienna che l'aveva respinto. Distruggere il 'Sistema' era la sua missione; in essa non cessò mai di credere"[77].

Ma questa lotta contro il 'Sistema' internazionale dominato dal Male dell'epoca moderna, il capitalismo, con i suoi aggregati di corruzione morale e collettiva, non era una lotta solo politica, e neppure solo ideologica. Valore religioso in senso assoluto possedeva la battaglia ingaggiata, portando ognuno ad attrezzarsi con uno stato d'animo che non prevedeva ritorni o ripensamenti. Rivolta religiosa, sposata ad un potere rivoluzionario in una misura quale la storia ci fornisce in esempi limitatissimi. Era certamente dall'antichità che non si produceva con una portata tanto vasta e penetrante un movimento spirituale di rivolta contro il proprio tempo come lo fu il neopaganesimo nazionalsocialista: un tentativo di sovversione nel quale venne giocata la personalità storica e culturale del popolo tedesco,

(77) A. Bullock, *Hitler, studio sulla tirannide*, Mondadori, Milano 1965, pag. 787. Sull'europeismo di Hitler cfr. ad esempio anche E. Nolte, *Nazionalsocialismo e bolscevismo*, cit., pag. 120: "Il racconto delle sue esperienze viennesi (...) mette in luce in modo addirittura sorprendente con quanta intensità egli si sentisse *cittadino europeo*".

ma in certa misura di molti altri popoli d'Europa: i quali, dopo il 1945, non sono stati più gli stessi di prima.

Adriano Tilgher, più di altri suoi contemporanei, comprese appieno questo valore di rivolta religiosa che connotava lo sforzo nazionalsocialista d'infrangere il senso della storia moderna. Dietro le singole rivendicazioni agitate in successione da Hitler c'era in realtà la Grande Rivendicazione: rovesciare la civiltà cristiano-democratica pensata nei salotti londinesi o nelle piazze parigine, e fare largo al mito antico della tradizione: Dio e Popolo. Nel 1936 Tilgher scriveva: "È la prima volta da sedici secoli in qua che un vasto *movimento religioso* nasce in Europa che nega in pieno tutti i valori e tutte le posizioni del Cristianesimo e che nondimeno si presenta come una religione, e lo è di fatto, perché la Razza è per esso non un concetto scientifico, non una astrazione filosofica, ma un'esperienza vissuta sul piano dell'adorazione religiosa"(78). Discorso esatto, ove si faccia astrazione dal termine "adorazione": esso è certamente eccessivo, se riferito alla mentalità pagana autentica, che rifugge da ogni atteggiamento di prosternazione, concependo semmai la devozione come atto di omaggio interiore, non mai però intaccando la dignità dell'uomo, che è la più sacra tra le oggettivazioni del divino.

Il nazionalsocialismo si presentò, fino dall'epoca precedente la presa del potere, come un movimento moderno nell'utilizzo degli strumenti, ma antico nella sua struttura ideologica; portatore di un messaggio sì attualissimo — come l'affrancamento dal capitalismo e la mobilitazione delle masse — ma arcaico nei veri moventi ideali, i quali erano antimoderni al più alto grado. Questo interagire di romanticismo e di organizzazione(79) fu in certo modo il segreto del successo, ma resta il fatto che l'estraneità sostanziale del nazionalsocialismo alla sua epoca è tutta dovuta alla sua sostanza spirituale: in esso parlava una voce lontana, da molti ritenuta a torto come ormai

(78) A. Tilgher, *Il neopaganesimo germanico*, in *Mistiche nuove e mistiche antiche*, cit., pag. 102.

(79) Cfr. Th. Heuss, *Hitler*, Bompiani Milano 1932, pagg. 132-133: "Nel socialnazionalismo si sovrappongono due tendenze: una irrazionale e un'altra altamente razionalista le quali si attagliano, nello stesso tempo, al carattere tedesco. Il lato romantico è costituito dalla fede in un uomo, in quell'uomo, cui spetta di chiedere qualsiasi sacrificio ai suoi seguaci...". Più oltre (pag. 174), Heuss individuava nell'anticapitalismo il fattore centrale della politica nazionalsocialista: "Se si cerca un denominatore comune della mentalità dei gruppi sociali o degli individui affluenti al partito di Hitler, si può dire che questi sono associati dalla *mentalità anticapitalistica*".

non più in grado di tornare a parlare. Questo *arcano* è ciò che impedisce alla mentalità contemporanea di comprendere la vera natura del Terzo Reich.

In esso è la medesima potenza del mito arcaico, sfuggente metafora dell'esistente e imperioso comando interiore; la stessa forza del rito, che conduce il gruppo umano ad una dimensione transpersonale; la stessa energia attiva del simbolo, che placa in un segno di unità e di evocazione la sete umana di rappresentazione. Il singolo non ha figura di fronte alla presenza immutabile della stirpe: "Non ha nessuna importanza che noi viviamo, ma è necessario che il nostro popolo viva", diceva Hitler[80].

In questa cornice di predominanza del popolo — come creazione mitica e al tempo stesso concreta — si situa anche la filosofia del *Blut und Boden*, Sangue e Suolo, le due 'divinità' sistemate a tutela della vita nuova comunitaria. Dopo le ubriacature razionaliste, sperimentaliste, intellettualizzate di Weimar, col Terzo Reich si ritorna ad un linguaggio antico, alle cose essenziali, a "parole semplici", come scriveva Gottfried Benn: "Ci sono momenti in cui tutta questa vita tormentata sprofonda, e null'altro sussiste se non la pianura, la vastità, stagioni, terra, parole semplici: popolo"[81].

Sangue e suolo

La legge emanata in Germania nel settembre 1933 sull'ereditarietà dei poderi fu in larga misura dovuta al Ministro per l'Agricoltura, Walther Darré, un uomo che assommava su di sè le virtù del mistico e del moderno organizzatore. La natura anticapitalistica di quella legge, che sollevava il contadino dal giogo antico dei debiti consegnandogli il pieno diritto alla proprietà della terra, era percepita in tutta la sua energia rivoluzionaria. Essa nascondeva inoltre un lato più ancora ideologico nel sanzionare il podere ereditario come fulcro della riforma agraria[82], col che si andava nel pieno senso delle idee di Darré, incentrate sul binomio famiglia, e quindi ceppo razziale, e

(80) Discorso del 1° settembre 1939, in *Discorsi di guerra*, cit., pag. 12.
(81) Lettera all'emigrato Klaus Mann, cit. in J. Fest, *Hitler*, cit., pag. 524.
(82) Cfr. H. Frank, *Il nuovo indirizzo del diritto germanico*, cit., pag. 9: "Con la legge 29 settembre 1933 sui poderi ereditari, il Nazionalsocialismo ha avviato la sua grande riforma agraria. La legge sui poderi ereditari ha tornato a legare saldamente l'agricoltore alla terra, li-

suolo. Il valore di un vincolo spirituale esistente tra l'uomo che maneggia l'aratro e la terra che ne raccoglie il sudore è in realtà antichissimo. In epoca moderna e contemporanea si ebbero spesso in Germania fantastici programmi nazionalpopolari di ritorno alla natura e progetti di comuni agricole costituite su basi di affinità razziale e ideale (si pensi al tentativo avventuroso di Bernhard Förster, cognato di Nietzsche, di istituire in Paraguay colonie ario-germaniche). Tra queste iniziative, la più seria e ideologicamente strutturata fu quella della *Lega degli Artamani*, la quale negli anni Venti raggiunse una certa espansione, soprattutto come risposta ai problemi dell'inurbanesimo selvaggio.

L'intento era quello di colonizzare la terra, di creare comunità di lavoro tra agricoltori, di salvaguardare le regioni dell'Est dalla esuberante presenza di manodopera polacca e di sensibilizzare l'opinione pubblica sul problema dello spazio vitale del popolo tedesco[83]. Ma il nòcciolo ideologico era un altro. Si trattava di ricreare una condizione di mistico sentimento fra l'uomo e la terra, una fusione tra ideale naturistico e panteista da un lato e vita sobria, tenace, avvinta ai valori sacrali del suolo dall'altro. Erano qui all'opera antichissimi richiami psicologici, quel rifarsi alla *Mutter Erde*, la Madre Terra, che fin dall'antichità aveva agito in tutto il mondo indoeuropeo come allegoria della generazione della vita: si menzioni in proposito l'invocazione di Varrone — ricordata dal Dumézil — a *Juppiter pater* e alla *Tellus mater*, le divinità che fecondano il suolo con la loro sacra presenza. Memorie ataviche di questo tenore funzionavano nell'ideologia degli Artamani con la forza di un dettato esistenziale.

Alcuni punti del pensiero di Willibald Hentschel, il teorico della Lega, condizionarono direttamente alcuni nazionalsocialisti, tra cui Himmler e lo stesso Darré, che fecero parte di quella organizzazione. Era apprezzata soprattutto l'idea di creare una nobiltà radicata nella terra (Hentschel pensava addirittura ad un sistema di caste, alla poligamia, ad un'eugenetica razziale comprensiva della selezione, ecc.)

berandolo dai ceppi capitalistici". Sull'orientamento anticapitalistico del Ministero dell'Agricoltura guidato da Darré, favorevole all'abbassamento degli interessi e dei prestiti in restituzione a favore dei contadini, cfr. W.L. Shirer, *Storia del Terzo Reich*, cit., pag. 318.

(83) Sull'*Artamanenbund* cfr. G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit., pagg. 170 e segg.

dalla quale si levasse un'etica di profondo coinvolgimento dell'uomo col suolo su cui vive. Nel 1929 Darré pubblicò un libro, *I contadini come sorgente di vita della razza nordica*, nel quale esponeva idee e programmi molto vicini agli Artamani, finendo con l'attirare con ciò su di sè l'attenzione degli ambienti nazionalsocialisti. Da tramite fra Darré e Hitler fece l'architetto e teorico neopagano Paul Schultze-Naumburg (consigliere del Ministro dell'Interno Frick, propugnato-re di un'architettura ruralistica, e antiurbana, da riferire alle armo-nie sobrie e ieratiche della cattedrale di Bamberga, esempio massimo della classicità germanica) che tra l'altro nei suoi scritti celebrava l'identità assoluta fra l'artista e la sua opera, fino al punto di conce-pire l'opera d'arte come un atto di trasferimento incosciente della corporeità dell'autore sul proprio lavoro: ogni opera, in questo mo-do, sarebbe un autoritratto. Quest'uomo — cui significativamente Hitler affidò anche l'incarico di restaurare la casa natale di Nietzsche — aveva una concezione fortemente romantica del mondo contadi-no. La Bramwell riferisce come egli considerasse l'*Erbhof* (la fatto-ria ereditaria) una realtà " che esprimeva una legge divina di ordine nel mondo, e che anche 'Sangue e Suolo' rappresentava un'eterna legge della natura"[84].

Rifacendosi a queste tematiche, il pensiero di Darré si sviluppa co-me maturo neopaganesimo, corroborato da un "sentimento religio-so di tipo panteistico"[85] che lo colloca appieno nel solco della tradi-zionale fede germanica. Bisogna infatti ricordare che la filosofia del *Blut und Boden* non si diffuse soltanto a livello politico e sociale, ma che costituì in Germania un organico filone culturale, che ebbe un suo momento di rilevanza soprattutto col poeta e narratore Paul Ernst (morto nel 1933), da molti considerato un anticipatore del mo-vimento nazionalsocialista per il *Blut und Boden*. In lui operava con piena espressività la vena neoromantica unificante in un'unica di-mensione il fervore per la natura e la condizione umana e il senso re-ligioso legato al rispetto verso il Creatore. Si può ben dire che Paul Ernst sia stato un alfiere di quella mistica eticità che poi il Terzo Reich cercò di elevare a struttura educativa per l'intero popolo: *Be-*

(84) A. Bramwell, *Ecologia e società nella Germania nazista*, Reverdito, Trento 1988, pag. 94.

(85) A. Bramwell, *Ecologia e società*, cit., pag. 95.

ten und Arbeiten, così si intitolava una sua raccolta di poesie del 1932, pregare e lavorare, e in questo binomio si riassume tutto il suo concetto quasi ascetico di vita: una *Regola* che nascondeva un afflato religioso per certi versi assai prossimo al migliore misticismo monastico dell'Occidente medievale. Queste concezioni poetico-ideologiche si continuarono anche nella letteratura del periodo nazionalsocialista; basta pensare a Börries von Münchhausen, le cui ballate liriche ispirate all'*Edda* e al Medio Evo germanico ripetevano la profonda empatìa fra uomo e terra:

"C 'è forse al mondo cosa più bella
Di questa che ho avuto dagli avi?
Io monto a cavallo nell'alba nebbiosa,
La mia mano scansa i beni di strada:
Splende un aratro in terra turingia,
E solca la mia terra!"[86].

Il legame viscerale e religioso che Münchhausen sentiva con la sua terra lo spinse ad uccidersi nel marzo del 1945, di fronte all'imminente perdita del suo bene più prezioso, che egli considerava irrinunciabile.

Dato che sovente proprio dalla poesia scaturiscono i programmi politici, la cultura di Darré, pur arricchita di un consimile bagaglio, si protese alla concreta ricerca di una formula sociale che trasferisse nel mondo contadino le virtù ordinatrici della tradizione.

Nel presente contesto basterà fare cenno alla sua convinzione che fosse necessario ricreare una nuova nobiltà contadina, per renderci conto di come il nazionalsocialismo intendesse mettere in atto la sua idea rivoluzionaria applicando i postulati di una nuova tradizione sul terreno reale della vita associata. "Fin d'ora formuleremo il principio che un ceto superiore, nel senso germanico del termine, costituisce una Nobiltà soltanto quando è composto da famiglie e non da

(86) B. von Münchhausen, *Eigen land* (Terra propria), in *Da Nietzsche a Rilke, la moderna poesia tedesca,* a cura di R. Paoli, Accademia, Milano 1970, pag. 269. Di Paul Ernst cfr. la sua poesia *Die Erde* (La terra, 1932), in cui si leggono frasi che ricordano il *Cantico delle creature*: "Grazie a te Dio che tutto preordinasti / Alla pioggia ed al vento al loro tempo / A te sole, che tutto lieto illumini / E alla terra, la mia riconocenza...", in *Da Nietzsche a Rilke,* cit., pag. 163.

individui'', scriveva Darré[87], con ciò riaffermando un concetto cardinale della tradizione europea, quello che concepisce l'uomo soprattutto nella sua specifica condizione di erede di un patrimonio comune, ideale ben prima che materiale.

È lo stesso Darré a chiarire il senso di una tale nobiltà, nettamente astratta da quella che si produsse in Europa all'alba dell'assolutismo in conseguenza della scissione tra ceto contadino e ''ceto professionale di difensori armati'', e incentrata sul riconoscimento tipico dell'indole germanica ''del carattere ereditario dell'ineguaglianza umana''[88].

Il programma di Darré era dunque quello di creare una base contadina risanata, restituita alla fedeltà per la terra, sulla quale edificare la selezione dei migliori elementi della stirpe, al fine di farne la classe dirigente del paese, secondo un principio di aristocrazia contadina che suonava così: ''La vera nozione di Nobiltà in senso germanico si caratterizza mediante una selezione di dirigenti, consapevolmente educati sulla base di ceppi ereditari selezionati''[89]. Questo fatto era di portata sociale decisiva, poiché doveva spostare il baricentro della vita associata dalla metropoli alla campagna, invertendo la tendenza prodottasi già dal secolo precedente in conseguenza della rapidissima industrializzazione dell'economia tedesca.

Si doveva in questo modo verificare, secondo l'ideologia di Darré, una compensazione di forze tra l'industria — in precedenza pervenuta a livelli di condizionamento politico elevatissimi attraverso le grandi concentrazioni capitalistiche — e l'agricoltura, il cui stato di soggezione e subalternità doveva trovare riscatto nel costituirsi come fonte originaria della nuova classe direttiva. Nè tutto questo avrebbe dovuto produrre un ulteriore potenziamento dell'assetto urbano e industriale — quale poi uscì dalla sconfitta del 1945 — bensì proprio al contrario una formula correttiva alla necessità del riarmo prima e della produzione di guerra poi, i quali solo in un forte ceto contadino avrebbero incontrato resistenze bilanciatrici[90].

(87) W. Darré, *La nuova nobiltà di sangue e suolo* (1930), Edizioni di Ar, Padova 1978, pag. 83.

(88) W. Darré, *La nuova nobiltà*, cit., pagg. 125 e 94. Sulla natura biologica della razza che crea ''una comune discendenza'' si veda A. Béteille, *La diseguaglianza fra gli uomini*, Il Mulino, Bologna 1981, ad esempio pag. 137.

(89) W. Darré, *La nuova nobiltà*, cit., pag. 84.

(90) Cfr. G. Corni, *La politica agraria del nazionalsocialismo 1930-1939*, Franco Angeli,

Neppure al tempo della guerra totale si verificò mai — documenti alla mano — il caso in cui la dirigenza nazionalsocialista pensò ad uno sviluppo industriale che uscisse dai suoi compiti strumentali e oggettivi di produttività per l'armamento e che scatenasse in proiezione nuovi guasti ambientali o sociali. Imputare al riarmo un destino di accelerazione urbanistica e industriale, come pure si è fatto, è un argomento soltanto polemico. È noto infatti che la mentalità dei dirigenti nazionalsocialisti era volta esattamente nella direzione opposta.

Otto Ohlendorf, ad esempio, l'esperto di affari economici di Himmler e alto funzionario del Ministero per gli Armamenti, guidato dal 1942 da A. Speer, così considerava il problema in relazione alla prevista riconversione industriale post-bellica: "Non è essenziale quanti beni riusciremo a produrre dopo la guerra, ma è essenziale per noi conservare e sviluppare la sostanza dei valori della nostra razza e con essi conquistare la pace"[91]. Questa affermazione risale al giugno del 1944.

Essa ci dimostra come agisse a fondo nel Terzo Reich il condizionamento ideologico, e come la mentalità anticapitalistica e idealisticamente razzista fungesse da protezione anche di fronte a fenomeni come la mobilitazione totale dell'economia tedesca promossa in quel periodo da Speer e che raggiunse vertici produttivi sensazionali proprio negli ultimi anni di guerra. E non occorrerà ricordare i progetti hitleriani di colonizzazione agricola all'Est, che programmavano per il dopoguerra un forte incremento politico-sociale della struttura agraria del Reich.

Dietro questa mentalità c'era l'ideologia ruralistica di tutto il nazionalsocialismo, e di Darré in modo particolare, la sua concezione che la vicinanza psicologica dell'uomo alla terra lo avrebbe posto al riparo dagli squilibri messi in atto dalla moderna società industriale, un'impostazione che oggi causa incredulo stupore in quanti sono costretti a ravvisare nel pensiero del *Blut und Boden* il primo organico

Milano 1989, ad esempio pag. 331, dove si imputano grottescamente all'ideologia del *Blut und Boden* sia i danni causati dal potenziamento industriale necessario alla guerra, che quelli causati dal post-bellico 'miracolo' economico prodottosi a spese della campagna.

(91) Cit., in A. Speer, *Lo Stato schiavo. La presa di potere delle SS*, Mondadori, Milano 1985, pag. 94.

progetto ambientalista ed ecologista del secolo, in anticipo di svariati decenni sulle attuali tendenze di eguale segno.

Darré non volle tanto promuovere una politica propria — cosa ingrata in un regime rivoluzionario e totalitario — quanto un'ideologia, ovvero l'ideologia del mantenimento della base contadina come perno della stirpe e della tradizione, e come patrimonio sicuro cui attingere per i ricambi generazionali delle aristocrazie dirigenti. In senso più ancora generale, Darré volle salvaguardare la religione popolare del sangue in quanto germanesimo autentico. Non era quindi sul tappeto la questione di una capacità politica decisionale del ceto contadino in quanto tale, come organismo corporativo e solidarista, quanto quella d'introdurre il mondo legato all'agricoltura nel circuito del potere, attraverso la progressiva inserzione dei suoi elementi selezionati nelle gerarchie dello Stato[92].

Ma, ad un livello più alto, era in gioco nel pensiero di Darré la riconsacrazione della tradizione e il suo affidamento ai suoi più tenaci custodi. Fu la sostanza neopagana dell'ideologia di Darré a formulare infatti l'istituto dello *Hegehof*, che prevedeva la non divisibilità del bene fondiario e la sua assegnazione ad un unico erede familiare, al fine di garantirne la produttività e l'attaccamento psicologico; e fu questa la convinzione che l'antica religiosità devota alla terra avrebbe trovato la più naturale rispondenza nella difesa dell'*Erbhof*, antichissima realtà comunitaria da sempre vista come il cuore della socialità germanica. E allo stesso modo furono considerazioni di carattere spirituale e tradizionale che suggerirono allo stesso Darré l'introduzione del calendario contadino, nel quale le festività cristiane venivano sostituite da quelle pagane dell'antico germanesimo, secondo una proposta già formulata da Hauer.

Il neopaganesimo dunque col Terzo Reich cessa di rappresentare un sogno erudito o una nostalgia ingenua: esso diviene parte della vita sociale, entra nelle case e nel lavoro, riapre faticosamente la smarrita via maestra della tradizione.

Le vallate del nostro Sud Tirolo sono ancora oggi costellate di vecchi masi che si fregiano di un'insegna bronzea recante l'aquila germanica e la scritta *Erbhof*; ancora ai nostri giorni questo istituto re-

(92) L'opinione opposta in G. Corni, *Appunti sulla politica agraria del Terzo Reich 1933-1939*, in Aa.Vv., *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1986, pag. 317.

siste disperatamente, forse nell'inconscio degli stessi amministratori locali, a premiare la fedeltà della terra da parte della famiglia contadina. A queste venerabili vestigia di germanicità certo pensava Darré nell'idealizzare la nobiltà contadina, avvolto com'era "dalla sua visione dell'uomo come animale naturale, e dalla sua convinzione che il contadino rappresentasse il legame di 'una Santa Trinità di Contadino, Suolo e Dio' [93].

Ma è certamente un segno dei tempi che oggigiorno, a poche centinaia di metri dal 'ponte Europa' sull'austostrada che porta al Brennero, dove ogni anno passano milioni di ignari vacanzieri, vegli silenzioso sulla Val di Fleres un *Erbhof* che è realmente un monumento di civiltà non inferiore per dignità alle stesse rovine di Roma.

La coscienza neopagana di una rivalorizzazione della terra sia nel senso reale che in quello simbolico, costituì un centro della riappropriazione culturale nazionalsocialista. Questa "discesa della ancestrale corrente del sentimento, dello spirito e di ogni impulso che viene su dalle stesse radici della terra germanica"[94], era un prodotto della religiosità tedesca che andava a insediarsi nella sfera sociale, determinando scelte che oggi destano un interesse nuovo ma ancora non sufficientemente sgombro dai condizionamenti. Il culto per la vita sana, all'aperto, per l'alimentazione vegetariana, per il nudismo, per la ricreazione fisica e la vita in comune, tutte queste erano opzioni che, fin quando non provennero che da ambienti circoscritti come la *Lega degli Artamani*, potevano dirsi bizzarrie di stravaganti cenacoli. Ma col Terzo Reich divennero i sintomi di una nuova e più vasta concezione del mondo, in base alla quale la società democratica e borghese, capitalistica e standardizzata, veniva rifiutata nel suo complesso. Ad essa veniva opposto un ideale comunitario che, anziché lo svilimento e l'appiattimento dei valori verso il basso, creava e incoraggiava il differenziarsi delle sfumature esistenziali all'interno dell'organica società gerarchica[95].

(93) A. Bramwell, *Ecologia e società*, cit., pag. 309.

(94) E. Boggiano-Pico, *La Germania e la sua funzione storica*, Editrice La Verità, Roma 1943, pag. 230. Poco sopra l'autore denunciava l'insufficienza della mentalità angloamericana a comprendere questo fenomeno, da lui definito "la suprema forza, l'intima sostanza, l'intrinseca caratteristica dello Stato nazionalsocialista".

(95) Cfr. D. Peukert, *Storia sociale del Terzo Reich*, Sansoni, Firenze 1989, pag. 93: "(...) va detto che la DAF (Fronte del Lavoro) intendeva equiparare colletti bianchi e colletti blu, non attraverso la proletarizzazione degli impiegati ma attraverso l'innalzamento degli operai

La mistica SS

Oltre che sulla politica sociale e agraria promossa da Darré, la filosofia del *Blut und Boden* derivante dagli Artamani ebbe largo influsso anche su un altro e diverso polo ideologico del nazionalsocialismo, quello impersonato da Heinrich Himmler e dall'Ordine delle SS. Lo stesso Himmler aveva come base della sua formazione il richiamo alla sacralità della terra e ai valori spirituali che da essa si dipartono. Rivolgendosi a coloro che chiamava "compagni contadini", così egli li esortava alla custodia del patrimonio atavico sotteso al rispetto per la terra: "Io, come *Reichsführer* delle SS, io stesso contadino per discendenza, sangue e persona, vorrei affermare questo altro fatto di fronte a voi, contadini tedeschi: l'idea del sangue, sostenuta fin dall'inizio dalle SS, sarebbe condannata se non fosse eternamente legata al valore e al carattere sacro della terra"[96].

L'Ordine delle SS fu l'unico ambiente ufficiale nazionalsocialista in cui si prolungò l'esperienza esoterica delle cerchie *völkisch* e in cui un certo gusto per l'occultismo e per le scienze segrete era diffuso, e presente nello stesso suo capo. Himmler, che con il ristretto nucleo dei suoi collaboratori pare praticasse discipline simili alla meditazione trascendentale e al mesmerismo, si dilettava di cultura religiosa indiana e andava ricercando in opere come la *Bhagavad-Gita* le conferme necessarie a precisare i suoi orientamenti anticristiani, ma al tempo stesso religiosi. Le sue affermazioni, così come vengono riportate dai biografi, depongono a favore di una spiritualità di tipo neopagano[97], ma è tutta l'organizzazione SS che lascia pensare ad una impostazione di fondo che intendeva ricreare l'atmosfera degli ordini monastico-militari del Medio Evo, volta però a una concezione religiosa panteista e soprattutto ad un'eticità condizionata dallo stile comune.

Aristocrazia del sangue e dello spirito, le SS dovevano costituire,

(...). In generale, la propaganda sul tema della 'comunità popolare' non mirava al livellamento delle differenze sociali, ma a una riorganizzazione della gerarchia sociale sulla base delle prestazioni".

(96) In R. Manvell-H. Fraenkel, *Heinrich Himmler*, Longanesi, Milano 1966, pag. 102.

(97) Cfr. R. Manvell-H. Fraenkel, *Heinrich Himmler*, cit., pag. 288: "Io insisto sulla necessità che i membri delle SS credano in Dio. Non intendo di avere attorno a me degli uomini che rifiutino di riconoscere qualsiasi Essere superiore o Provvidenza o comunque vogliate chiamarlo".

in quanto *élite* selezionata per gli alti valori di disciplina interiore, la riserva muta e operosa delle migliori virtù germaniche.

Il maniero di Wewelsburg in Westfalia, antica rocca dei Sassoni sorta a difesa dalle orde unne, era sede delle alte gerarchie SS funzionante allo stesso modo sia come centro decisionale che come ritiro per esercizi spirituali. Esso si prestò magnificamente a rievocare i severi fastigi dei Cavalieri Teutonici, ai quali Himmler ed i suoi guardavano come a un modello culturale ed esistenziale. Una tale ambientazione, così facilmente incantatoria, a noi qui interessa ricordare più che altro al fine di evidenziare come tra le più alte gerarchie politiche del Terzo Reich, ai vertici stessi dei poteri dello Stato, si trovassero uomini e organizzazioni che tenevano le loro radici ideologiche saldamente piantate nel mito.

Mito dell'etica superiore, della più austera e sobria disciplina di vita, e poi culto dell'obbedienza, del servizio reso senza ricompense, del silenzioso sacrificio, dell'onore, della fedeltà. Quindi mito del sangue e della terra. Tutti elementi, questi, che dirigevano il lucido discernimento delle SS verso una particolare partecipazione al *Weltwollen*, il progetto universale in cui era impegnato il Terzo Reich.

Il misticismo, a volte anche ascetico, doveva accompagnare l'appartenente alle SS dalla culla alla tomba: in questo caso si richiedeva all'individuo una dedizione assoluta e priva di condizioni alle necessità e alla funzione dell'Ordine, il quale fungeva da sacrario di tutti i valori sovrani della stirpe.

In uno scenario liturgico, dove i simboli fausti della rinascita del *Volk* e i ritratti del *Führer* sono disposti in senso augurale, ai piedi di un altare apparecchiato con parati cerimoniali e in prossimità di bracieri votivi, viene collocato il neonato cui s'intende impartire il rito battesimale, secondo la funzione pagana ripresa dalle SS. Una scritta recita per il bambino uno dei principi basilari della stirpe: "Tu non sei che una maglia dell'eterna catena della parentela", dopo di che un celebrante, membro dell'Ordine, recita un atto di fede che suona come segue: "Noi crediamo in un Dio universale. Noi crediamo nella missione del nostro sangue che scaturisce eternamente giovane dalla terra tedesca. Noi crediamo nel popolo custode della razza e nel *Führer* che Dio ci ha inviato"[98].

(98) In H. Landemer, *Le Waffen-SS*, Ciarrapico, Roma 1976, pag. 69.

Accompagnato da tali recitativi sacrali, il bambino potrà dunque a pieno titolo già dirsi membro delle SS e con tale viatico avviarsi lungo la strada tracciata per lui dal destino. Situazioni come questa descritta ci danno la misura di quale fosse il grado di introiezione della religiosità pagana raggiunto dall'Ordine Nero, un ambiente in cui il rito e la fede possedevano, più di qualunque altro nel Terzo Reich, la sostanza della missione e del dovere. È qui che si realizza una sorta d'incontro tra l'esoterismo ritualistico e cultuale delle sette *völkisch* pre-naziste e la funzione storica, operativa, reale del Reich.

Ed è ancora qui, mercé l'utilizzo di una drammaturgia scenica adeguata, che la religiosità nazionalsocialista "ritorna alla filiazione reale: i legami del sangue, l'eredità degli antenati"[99]. Questa energia religiosa, che diremmo fanatica (magari nel senso etimologico del termine fanatismo, che, riprendendo la radice di *fanum*, tempio, significa "ispirazione"), era alla base dei più diversi interessi dell'Ordine.

Uno di questi si realizzava per così dire nello spazio, come conseguenza dell'ideologia SS portata a tenere in grande considerazione la scienza rivendicata come ariana, in contrapposizione a quella ebraico-democratica. Ci si rifaceva così alla *Cosmogonia glaciale* di Hans Hörbiger[100], lo studioso che aveva, non senza ingegno, formulato una teoria sulle origini della Terra, fondata sul conflitto tra le forze primordiali del fuoco e del ghiaccio, in un quadro non dissimile da quello tratteggiato nell'*Edda*. E si dava quindi nuovo alimento al fondamentale dualismo pagano, che figura in molte rappresentazioni religiose indoeuropee, come ad esempio l'indoiranica. Simili approcci culturali, che pare lo stesso Himmler avesse appreso da Rudolf Hess e dal professore monacense Karl Haushofer, il fondatore della geopolitica che era stato in contatto con sette segrete del tipo della *Thule* e della *Vril-Gesellschaft*, furono la molla che spinse Himmler ad organizzare tra l'altro spedizioni archeologiche in Tibet (famosa quella condotta dal capitano SS Ernst Schaefer nel 1939), alla ricerca di mitiche tracce della razza ariana.

Ma tutto il capitolo sull'archeologia SS ci appare come il tentati-

(99) J.J. Goux, *Freud e la struttura religiosa del nazismo*, cit., pag. 114.

(100) Sulla teoria del ghiaccio cosmico (*Welteislehre*), con cui Hörbiger (1860-1931) spiegava l'enigma della catastrofe di Atlantide e della sparizione di una elevata civiltà primitiva, cfr. C. Wilson, *l'Occulto*, Astrolabio, Roma 1975, pagg. 160-169.

vo, per nulla fatuo o irrilevante — come lo giudicava lo stesso Hitler[101] — di dare più ampie dimensioni reali al paganesimo nazionalsocialista. Ricordiamo infatti che nel Terzo Reich si ebbe proprio ciò che fino ad allora il neopaganesimo non aveva conosciuto, cioè il passaggio del mito all'azione in tutti i campi, e la sua discesa nella concretezza. L'archeologia nazionalsocialista è in questo senso un episodio che testimonia, una volta di più, come la nuova fede tedesca si calasse il più possibile in ogni aspetto della attività culturale, divenendo un motivo condizionante e decisivo dei vari orientamenti[102].

Nè può dirsi che questo tipo di attività fosse spontaneista o dilettantesco, dato che vide la partecipazione dei più qualificati esperti dell'epoca: archeologi, paletnologi, antropologi, sostenuti nei loro *field works* da sostanziosi stanziamenti statali[103]. Gli studi e le ricerche sugli insediamenti antico-germanici e gli spostamenti di popolazioni in epoche storiche e preistoriche non furono una trovata del regime. Essi facevano parte della tradizione culturale tedesca, anche nelle loro impostazioni di fondo. Infatti, si rifacevano in gran parte all'attività dell'etnologo Gustaf Kossinna, morto nel 1931, studioso di preistoria centroeuropea che, partendo dall'analisi delle varie migrazioni, era giunto a identificare le culture archeologiche con le etnie che le avevano espresse. I popoli creatori e divulgatori di cultura (*Kulturvölker*) venivano così a differenziarsi da quelli ancora inespressivi e naturali (*Naturvölker*), dando luogo in tal modo ad una interrelazione tra le migrazioni e la diffusione della cultura e della civiltà.

Tutto questo, ripreso e reinterpretato in chiave ideologica, dava spazio ulteriore a creazioni, quali la *Ahnenerbe* (Eredità ancestrale, un istituto che si occupava della ricerca ereditaria del *Volk*), incentrate sul tentativo di operare, anche in questo campo, la più stretta coniugazione tra passato e presente, in una fusione tutta tedesca tra

(101) A. Speer racconta di come Hitler irridesse ai programmi archeologici di Himmler e ai suoi ritrovamenti di "cocci d'argilla e di asce di pietra" (cfr. *Memorie del Terzo Reich*, Mondadori, Milano 1972, pag. 130).

(102) Sull'archeologia SS cfr. L. Canfora, *La Germania di Tacito da Engels al nazismo*, Liguori, Napoli 1979, pagg. 72 e segg.

(103) Per un profilo degli studi di preistoria germanica e materie affini e dell'attività dei cantieri archeologici SS, cfr. A. Guidi, *Storia della paletnologia*, Laterza, Bari 1988, pagg. 63 e segg.

mito e scienza. Questa "reincarnazione del mito" germanico nel moderno Terzo Reich faceva dire a G. Dumézil nel 1939 che "è questa specie di accordo prestabilito tra passato e presente (...) che costituisce l'originalità dell'attuale esperienza tedesca"[104].

Un altro degli interessi dell'Ordine SS ebbe per luogo, invece che lo spazio, il tempo. Sulla scorta di una conoscenza ariosofica — che si rifaceva all'antica sapienza delle genti ariane — si operavano scorribande nei territori lasciati inesplorati dalla storiografia ufficiale, cercando di rintracciare tra i popoli vinti, tra le culture disperse, tra le memorie rinnegate, un patrimonio di valori da recuperare e assicurare alla nuova cultura aria. Ricerche sulla saggezza runica dei Goti si affiancavano così a indagini, anche serie e approfondite, sulla cerca del Santo Graal nella favolosa terra di Provenza, dove le passate verità della tradizione europea avrebbero atteso soltanto l'attimo predestinato per risorgere dalla ceneri del tempo[105].

Era questa una cultura sdegnosa dell'oggettività propria allo scientismo razionalizzatore, votata alla celebrazione della materia mitica nel suo aspetto di realtà vera, non fittizia, agente a fondo sulla concezione del mondo d'individui in grado di levarsi dal magma della vile logica comune. Le SS in questo senso fecero opera di diffusione, più ancora mirata che non quella di altri ambiti del nazionalsocialismo, del binomio inscindibile formato da mito e popolo, alzando ulteriormente il livello d'irrazionalità fino a farlo coincidere — come già in Grecia, come già nella cultura romantica ottocentesca — con la sostanza dell'immaginario collettivo. Questo fatto è misurabile anche in altre circostanze, ad esempio nell'idea di Himmler di dar vita, attraverso la "santa milizia" delle SS, a un'armata rivoluzionaria che si sostituisse alla *Wehrmacht* vecchia maniera, ancora dominata dagli esponenti del conservatorismo borghese.

Ricorderemo che, negli ultimi mesi del Terzo Reich, il potere di Himmler andò allargandosi anche in questa direzione, prefigurando infine un coincidere tra la struttura mentale inizialmente aristocrati-

(104) In L. Canfora, *La Germania*, cit., pag. 49.
(105) Cfr. O. Rahn, *Crociata contro il Graal* (1933), Barbarossa, Saluzzo 1979 nonché, dello stesso autore, *La corte di Lucifero. I Càtari guardiani del Graal* (1937), Barbarossa, Saluzzo 1989. Sulle pubblicazioni SS di carattere ariosofico cfr. N. Goodrick-Clarke, *The occult Roots of Nazism*, cit., pag. 285.

ca ed elitaria delle SS e quella di tutto il popolo[106]. Himmler era personaggio decisamente singolare, infatuato della figura storica di Enrico I duca di Sassonia, detto l'Uccellatore, il sovrano che divenne re di Germania nel 919 dopo varie campagne di conquista e che introdusse per primo nel Reich il principio ereditario. Il capo delle SS era imbevuto di mistica, di ascetismo, di passione per la magia, tutte cose che riverberarono sull'Ordine Nero un certo carattere di esoterismo e che ne fecero una sorta di energia occulta del regime. Il fatto che il suo nome sia strettamente connesso oggigiorno con la 'soluzione finale' del problema ebraico (circa la quale, come ci assicura Joachim Fest, ''non esiste alcun documento in merito''[107], il che evidentemente rende possibile congetturare tutto e il contrario di tutto) è irrilevante in questa sede: resta il fatto che il mondo SS rappresenta un momento tra i più significativi della rivelazione neopagana durante il Terzo Reich e uno dei vertici psicologici che furono raggiunti dal mito del sangue ad essa correlato.

Appunti per uno psicodramma

Essendo il neopaganesimo moderno un ritorno alla dimensione del mito, un reingresso nella sfera onirica sotto la specie di religiosità popolare, spesso si è creduto bene di trattarlo, o di trattare in senso più lato l'intero nazionalsocialismo, come materia da sottoporre a studio psicanalitico. Diciamo subito che un approccio siffatto non è del tutto campato in aria, se non nel caso costante in cui si esamina il nazionalsocialismo come qualcosa che si sente ed è estraneo all'osservatore, ma secondo una disposizione di partenza che considera patologico ciò che è invece semplicemente 'diverso'. Quanti scorgono nella rinascita del mito irrazionale legato al paganesimo o al culto della stirpe i tratti della morbosa patologia, lo fanno probabilmente soggiacendo a pregiudiziali, magari inconscie, che non permettono loro di calarsi — con la dovuta buona predisposizione a comprendere — in realtà 'altre', nelle quali si giudicano operanti principi opposti a quelli prescelti come i migliori.

(106) Cfr. H. Höhne, *L'Ordine Nero. Storia delle SS*, Garzanti, Milano, 1967, pag. 321, dove si ricordano le 'divisioni popolari' create dopo il 20 luglio 1944 dalle SS e la frase di Himmler: ''L'armata che vincerà questa guerra è la milizia nazionalsocialista''.

(107) J. Fest, *Hitler*, cit., pag. 831.

La letteratura in questo settore è vasta. Chi prenda in mano un qualche testo di E. Fromm, ad esempio[108], non mancherà di rilevare come spesso le sbarre del pregiudizio analitico rendano la prigione ideologica in cui si dibatte uno studioso del tutto insuperabile. Queste sono le tipiche situazioni care al teatro pirandelliano, coi suoi cambi di ruoli e sovrapporsi di trame: chi psicanalizzerà lo psicanalista?

In realtà, la psicanalisi avrebbe numerosi strumenti concettuali e metodologici per cercare di comprendere un fenomeno tanto clamoroso come quello della rivoluzione neopagana tentata dal Terzo Reich. È certo che la psicologia collettiva agì subendo fortissima l'attrazione verso una tipologia salvifica che il subconscio comunitario percepiva come cosa familiare; i meccanismi atavici e la memoria impersonale funzionarono in questo caso come sensori modulati sulla frequenza degli eventi storici, e trovarono in questi una rispondenza assai precisa.

I due poli attivi, *Führer* e *Volk*, si scambiavano i messaggi e si ricaricavano a vicenda e di continuo in una misura che rese le batterie della nazione ben presto cariche al massimo. La presenza di un mito metarazionale al centro di una grande nazione moderna desta scalpore soltanto perché l'uomo del Ventesimo secolo non è più abituato ad assistere a momenti di rifondazione spirituale. I grandi avvenimenti del secolo, come la prima guerra mondiale o la rivoluzione russa, non furono in fondo che episodi ingigantiti di una storia già vissuta dall'inconscio moderno.

Neppure la nascita dell'URSS costituiva un vero re-inizio millenaristico, dato che poggiava i suoi fondamenti e le sue attese solo su istanze sociali e organizzative: l'uomo come era giunto fino ad allora non veniva affatto messo in discussione, per cui si poterono trovare molti intellettuali americani e europei di formazione liberaldemocratica letteralmente entusiasti della rivoluzione bolscevica. Il vero trauma-displuvio era costituito dalla volontà del nazionalsocialismo di creare una nuova e potente religione popolare, in grado di far vivere ad un popolo di ottanta-novanta milioni di uomini un sogno reale, e quindi di far uscire questa massa dal recinto della morale

(108) Cfr. ad esempio: *Aggressione maligna: Adolf Hitler, un caso clinico di necrofilia*, in *Anatomia della distruttività umana*, cit., pag. 462 e segg.; nonché *Psicologia del nazismo*, in *Fuga dalla libertà* (1941), Edizioni di Comunità, Milano 1976, pagg. 181 e segg.

cristiano-democratica, nel quale era rinchiuso lo stesso comunismo, nonostante le sue stentoree proclamazioni: e i fatti hanno poi deposto, loro per noi, proprio in questo senso. Il vero trauma fu dunque l'osservazione che il paganesimo nazionalsocialista era cosa vitale, in grado di estendersi e risoluto ad avanzare ai potenti del mondo la richiesta di vedere tutelati i propri diritti ad esistere; nulla di peggiore, per l'intollerante omologazionismo occidentale, mai sereno nell'ipotesi di dover convivere con qualcosa di 'diverso'.

Il mito neopagano era privo di frontiere, proiettava le sue immagini nell'infinitamente grande come nell'infinitamente piccolo: politica mondiale, *Weltmacht*, guerre di continenti, Reich millenario, morte e rinascita di civiltà, ma anche l'intimo più riposto dell'individuo, la fantasia del semplice, la dignità dell'ultimo membro della stirpe.

Lo spazio è il vero palcoscenico del mito neopagano, spazio sia esterno che interno all'uomo, nel quale rendere autentico un tentativo di superamento che nella storia è forse solo paragonabile a quelli dell'Imperatore Giuliano o di Alessandro il Macedone. La conquista di sè e il dominio interiore sono le energie cui sembra tendere il neopaganesimo come ad un destino: essi vengono *prima* di ogni altra conquista. La *Hybris*, la sfida agli dèi: questa la sostanza finale della rivolta neopagana azzardata dal Terzo Reich. Per comprendere psicologicamente questi moti grandiosi dell'animo non occorre rimestare le cloache della sub-psiche come fa la psicanalisi di scuola freudiana, a rischio di sporcarsi le mani; sono sufficienti le indicazioni lasciateci da C.G. Jung a proposito della filiazione culturale umana dal mito e dal simbolo. È come se la Germania, col nuovo paganesimo, si fosse ricondotta ai drammi esistenziali individuali dell'epoca romantica, quando il tormento dell'animo, il contatto con gli abissi più alienanti della vita e la confidenza con l'ignoto generarono il moderno spirito faustiano. Individuo collettivo altrettanto attirato dalle mete trasgressive che il genio romantico, la Germania neopagana manipolò il nichilismo del Novecento facendone il motivo di una più autentica gnosi, realizzata nella realtà di una politica e di una vita sociale guidate dal mito.

L'antica *Teleté*, l'iniziazione al superamento di sè e alla grandezza interiore, è il luogo dove agisce la psiche pagana: quanto ai "necrofili", li lasceremo alla loro "mancanza di conoscenza di cos'è la cono-

scenza''[109]. Hitler ripeté più volte che la sua avventura personale e quella della NSDAP nella storia tedesca e infine quella del Reich sulla scena mondiale, avevano i contorni della leggenda e del miracolo: un sogno si era avverato[110]. Il richiamo continuo ai valori metarazionali della vocazione, il dirsi agli ordini della voce interiore[111], che indica il destino e che parla un linguaggio di compiutezza spirituale e di armonia col divino, fanno di Hitler senza dubbio un costruttore di storia sacra: seguire la vocazione non è un atto di volontà, ma di obbedienza. Al limite, proprio per questo Hitler potrebbe essere considerato, alla stregua dei grandi riformatori religiosi del passato, come 'irresponsabile' dei propri atti e dei propri pensieri. ''Il fondatore di religioni'', scrisse O. Weininger, ''è quell'uomo che ha vissuto completamente lontano da Dio, e tuttavia si è innalzato fino alla massima fede''[112].

L'interpretazione corrente, in base alla quale il nazionalsocialismo altro non sarebbe stato che follìa maligna scatenata da un sadico, è una volgarizzazione ad uso di plebi immerse nella ignoranza più totale. Essa non tiene conto del fatto che l'odio razziale e la violenza politica furono la degenerazione vile di un sentimento nato nobile e sereno, ignaro di ogni intolleranza. E che il neopaganesimo fu indubbiamente un sogno generoso inteso a riprodurre una concezione dell'uomo legata alla natura, con tutti i chiaroscuri che questo sempre comporta. Dispiace che la storiografica ufficiale così di buon grado sorvoli sulle intenzioni prime e finali e si soffermi appagata su alcuni esiti deteriori, in un disegno costante nello sfornare mostri che non considera sconveniente la perpetuazione di qualche falso evidente. Ma chiunque sia in grado di aprire un libro di storia può verificare coi suoi occhi la natura di quel falso, solo che sappia leggere al di sotto delle obbligate formule propiziatorie.

(109) È quanto E. Fromm imputa a Hitler, in *Aggressione maligna*, cit., pag. 521. Circa i rapporti tra nazionalsocialismo e psicanalisi, ivi comprese le varie tendenze terapeutiche e i programmi di potenziamento della ricerca anche per impulso delle SS, cfr. G. Cocks, *Psicoterapia nel Terzo Reich*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.

(110) Cfr. ad esempio il discorso del 9 dicembre 1940, in *Discorsi di guerra*, cit., pag. 206: ''Compagni miei, da quando nel 1919 iniziai il mio cammino da soldato sconosciuto e anonimo, io ho dovuto costruire la mia speranza nel futuro con i più grandi sforzi della mia fantasia. Oggi essa è realtà''.

(111) Cfr. K. Heiden, *Adolfo Hitler, l'epoca dell'irresponsabilità*, Edizioni Leonardo, Roma 1947, pagg. 331-332.

(112) O. Weininger, *Sesso e carattere*, cit., pag. 326.

Quel falso è a sua volta un mito, ciò che sostanzia e tiene in piedi tutta la società attuale, la cui vuotezza di contenuti è surrogata dalla credenza consolatoria di essere in ogni caso diversa dal 'male' incarnato da Hitler. Ognuno ricorda il panico e l'autentica dislocazione psicologica che, per alcuni giorni, paralizzarono la mente dell'*intellighentia* occidentale, non appena si paventò la possibilità che i famosi 'diari di Hitler', pubblicati nel 1983 dalla rivista tedesca *Stern*, fossero autentici. In essi non era traccia di malvagità nè di disegni perversi. Sarebbe dunque occorso riscrivere la storia dell'intero secolo. Le fondamenta stesse del mondo occidentale democratico erano in gioco. Un grosso sospiro di sollievo accompagnò poi il liberatorio giudizio di falsità di quei diari: ma, ciò nondimeno, la storia del secolo XX va ugualmente riscritta, e ciò è ancora possibile farlo sui documenti che a tutti sono noti. Personalmente non avanziamo alcun giudizio di valore morale, che esula dall'argomento trattato.

Basterà ricordare come la meta ultima del Terzo Reich non fosse per nulla votata necessariamente alla schiavitù dei popoli, allo sterminio degli inermi o al saccheggio delle ricchezze altrui. J. Fest riferisce di come Hitler, parlando con Dietrich Eckart, si rappresentasse un futuro ultimo immerso in una utopia rasserenante, dove la lotta per la vita avrebbe infine lasciato il posto a una tranquilla convivenza.

Il nazionalsocialismo, e Hitler in particolare, avversavano ogni esagerazione attivistica e ogni eccesso dinamico, sul tipo ad esempio di quello esibito dal futurismo italiano, preferendogli un "ideale statico" che avrebbe trovato luogo quale ultimo stadio della realizzazione del Reich, quando alla fine il "semplice e tranquillo piacere" avrebbe rispecchiato in tutta serenità le "eterne verità tedesche, date una volta per tutte"[113].

Il Reich millenario, una volta superata l'epoca eroica della lotta per la sopravvivenza e per il proprio diritto alla vita, avrebbe inaugurato un'era di pace e di prosperità per i popoli. Di questo si parla anche nel *Mein Kampf*, ed è ancora Fest a ricordare così il senso di queste concezioni hitleriane: "E allora da uno stato di grave prostrazione l'ordine sarebbe rinato, l'unità si sarebbe realizzata, signori e schiavi si sarebbero affrontati e i 'popoli che sono il nucleo del mon-

(113) Vedi G.L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, cit., pag. 469.

do', saggiamente guidati, si sarebbero risparmiati a vicenda, dal momento che la radice del morbo mondiale, la radice della contestazione contro l'istinto e degli innaturali miscugli sarebbe stata finalmente estirpata''[114]. La mitica assegnazione all'Ebreo di tutte le qualità negative — cui rifà il verso l'attuale e altrettanto mitica assegnazione al nazionalsocialismo, ancora una volta, di tutte le qualità negative — era il ripetersi moderno della concezione indogermanica di un combattimento titanico fra il Bene e il Male: dopo di che, placatasi la lotta, vinte le forze scellerate, l'umanità avrebbe vissuto la palingenesi di una nuova stagione aurea.

Non un ideale ad ogni costo cattivo sembra si trovasse pertanto in fondo alle aspettative del nazionalsocialismo, ma un ideale che aveva i suoi lati creativi e positivi, di promozione umana e di solidarismo civile, e soprattutto di fratellanza spirituale. La *Volksgemeinschaft* era qualcosa di più di un comunità di cittadini: essa esprimeva la volontà di fare dei membri del popolo una milizia votata al servizio del bene collettivo. Parlando agli operai berlinesi, nel dicembre del 1940, così Hitler dava vita al futuro: ''E verrà il tempo nel quale noi ci batteremo in comune per questo grande Reich della pace, del lavoro, del benessee, della cultura, che noi sinceramente vogliamo e che noi costruiremo''[115]. Un programma politico? Molto di più. La fede profonda di operare per una svolta universale (*Weltwende*), nel nome dei valori dello spirito. ''Il nazionalsocialismo'', ebbe a dire Hitler, ''è più che una religione: è volontà di creare un uomo nuovo''[116].

(114) J. Fest, *Hitler*, cit., pag. 260, nonché pag. 312, nota.
(115) In *Discorsi di guerra*, cit., pag. 206.
(116) In J. Fest, *Hitler*, cit., pag. 261. Si consideri inoltre la seguente affermazione di Goebbels: ''Quando infine il Führer si rivolse alla folla, fu come se la Germania si fosse trasformata in una casa di Dio... questa è religione nel senso più mistico e profondo della parola''. Cit. in I. Golomstock, *Arte totalitaria*, Leonardo, Milano 1990, pag. 323.

Capitolo quarto

Il Mito in azione

La restaurazione del paganesimo conosce il suo massimo momento aggregativo e funzionale nella serie di articolazioni celebrative attraverso le quali il mito neopagano, uscito dalla memoria, passa all'azione e consuma plasticamente le sue nozze col popolo. Il momento del rito è centrale nella dinamica associativa nazionalsocialista. La convivenza civile cessa di reggersi in qualità di semplice società composta di cittadini — realtà profana — e prende a divenire comunità rituale, simbolica e mitica: realtà sacrale.

Ciò che agisce a monte di questa mutazione dei caratteri genetici della associazione umana secolare, quale discese dal contrattualismo illuministico, è la virtù spirituale di una religiosità pervadente tutti i domini della vita in comune. Dato che non si ha sensibilità religiosa senza rappresentazione, mito senza rito, il neopaganesimo del Terzo Reich rivela nella liturgia celebrativa la sua sostanza spirituale, che procede molto otre ai programmi politici, alle rivendicazioni storiche, alle teorie sociali. Questa stessa sostanza spirituale rende vibranti e percepibili dai sensi più profondi i contorni della struttura nazionalsocialista, per i quali funziona al più alto grado il ritmo dell'evocazione.

In presenza di una cerimonia nazionalsocialista, sistemata nei vari comparti della massa umana geometricamente disposta, del sottofondo di luci e di suoni, della cornice spaziale architettonica, e infine del centro necessario a tutto questo, l'arengo da cui s'irradiano la figura e la parola salvifiche, ciò che vale come nucleo del mistero che si celebra è l'origine della stirpe, il colloquio con gli avi, il ritorno alla dimensione mitica. Il popolo ha la sua alta collocazione metastorica proprio in questa sua capacità di vincere i condizionamenti epoca-

li ed i ricatti di classe, e di rapportarsi immediatamente alla sua funzione originaria e fuori dalla storia, rendendo l'unione con le radici la ragione stessa del suo presente. Questa struttura religiosa affida al rango emozionale e alla risposta intima al richiamo irrazionale, l'esplodere della dimensione spirituale, che fa capo alla devozione di fronte ad un fenomeno che esprime l'inesprimibile, vale a dire la potenza e la memoria fuse nello stesso attimo.

Una manifestazione in cui la massa popolare, estratta dalla materia grezza dello spontaneismo individualista, veniva ricondotta a una forma, a uno stile e a un ruolo, voleva significare una fede incarnatasi, una oggettivizzazione del mito: similmente a come una processione o una messa cristiana o una *puja* indù incutono suggestione ed emozione mistica, la celebrazione di massa nazionalsocialista conduce all'annullamento di sè nella fede comune: non diversamente accade nel momento estatico in cui il santo perde la coscienza di sè, esce dall'individualità propria per innalzarsi a quella di Dio. Ciò che si produce è un'autentica trasfigurazione, attraverso la quale il genio popolare diventa tutt'uno con la volontà superiore che lo ha tratto dallo smarrimento e riconsacrato a nuova dignità.

La Brenner riporta a questo proposito la descrizione fatta da un professore di Heidelberg circa la cerimonia ai caduti che si svolse a Norimberga nel 1933, durante la quale fu a tutti visibile l'effetto di commemorazione religiosa che stabiliva sia gli ordini coreografici che il livello di *pathos* che essi sottintendevano. "Ci sono ore, nelle quali la volontà dell'epoca sembra voler subitaneamente erompere dal suo mistero e rendersi visibile a tutti", recitava l'appunto cronachistico; e concludeva: "Le onoranze assursero alla dignità di un atto politico-rituale"[1].

Quanto si è detto nel capitolo primo circa l'importanza del rito nella storia tedesca moderna, come testimonianza di crescita dell'autoscienza popolare, vale tanto di più nel caso del nazionalsocialismo, in quanto questo grava il rituale di una doppia valenza celebrativa, riferita alla rievocazione della memoria storica da un lato e alla rappresentazione sacrale del mito religioso collettivo dall'altro. Le adunate di popolo organizzate dal nazionalsocialismo risolvevano la tensione intima della psicologia comunitaria nella estroversione

(1) In H. Brenner, *La politica culturale del nazismo*, cit., pagg. 212-213.

dell'inconscio: la vera natura della nazione si mostrava allora per ciò che essa era, fortemente attratta da motivazioni di comunione spirituale e di attraversamento del rito come attimo dell'autoriconoscimento. Il nazionalsocialismo fu invero un caso unico di religiosità di massa. E la sua liturgia ebbe l'ardire di estrarre dall'incomposto mnemonico giacente negli abissi dell'inconscio una forma di presenza attiva e partecipante al movimento della storia. Lo stesso Freud affermava che "l'inconscio è la vera realtà psichica"[2], il che mette ancor meglio a fuoco il famoso sillogismo hegeliano: ciò che è reale è razionale. La celebrazione dei fasti spirituali della stirpe, che stava davanti agli occhi del semplice gregario durante i raduni di massa nazionalsocialisti, era quanto di più reale, come reale doveva essere la sensazione di far parte di un grandioso mistero.

Religione di massa

È la sua qualità di religiosità di massa che rende il nazionalsocialismo uno strumento reale e razionale al servizio dell'inconscio, liberato e rappresentato. Ai suoi esordi come Cancelliere, Hitler saldò al più presto i conti che aveva su questo terreno con la mitologia nazionalpatriottica, passando dopo di allora alla vera sostanza spirituale della sua rivoluzione, che cadeva al di fuori del conservatorismo prussiano e nel centro della vena popolare e tradizionale del germanesimo.

La solenne cerimonia che si svolse nella Cappella della Guarnigione di Potsdam, il 21 marzo 1933, rese soddisfazione al vecchio Hindenburg, agli *Junkers*, ai feldmarescialli d'oltre Elba e creò, come disse Hitler, "l'unione tra i simboli dell'antica grandezza e le nuove forze"[3].

Ma non rese soddisfazione all'anima *völkisch* del nazionalsocialismo. Nel *Mein Kampf* Hitler aveva indicato con chiarezza quali erano le fondamenta dell'autorità nuova che sarebbe scaturita dalla fu-

(2) S. Freud, *L'interpretazione dei sogni* (1900), Newton Compton, Roma 1977, pag. 501: "Qualsiasi cosa cosciente ha uno stadio preliminare inconscio; mentre ciò che è inconscio può restare a quello stadio e tuttavia reclamare il valore pieno di processo psichico. L'inconscio è la vera realtà psichica".

(3) Cit. in W.L. Shirer, *Storia del Terzo Reich*, cit., pag. 308.

tura rivoluzione: il popolo e la tradizione. "Se popolarità e forza si uniscono e possono durare per un certo tempo, allora può sorgere un'autorità basata su fondamenta ancora più salde, l'autorità della tradizione. Se, infine, popolarità, forza e tradizione si associano, un'autorità può essere ritenuta incrollabile"[4]. La liturgia di massa espressa dal nazionalsocialismo intendeva dunque presentarsi come un'interazione dei tre elementi fondanti l'autorità: la tradizione, evocata dall'intero complesso cerimoniale, in qualità di testimone del risorgimento della comunità; il popolo, attraverso la sua presenza concelebrativa; e infine la forza, la potenza che tutto questo doveva sottintendere e presupporre come manifestazione della protezione provvidenziale elargita dal Dio della stirpe. Le marce, gli inquadramenti di popolo, i canti, le uniformi, gli stendardi, il ritmo dei saluti e delle formule, tutto contribuiva ai notissimi processi di partecipazione psicoemotiva all'evento rituale, durante il quale il momento topico, l'incontro tra il *Führer* e il *Volk*, aveva la sostanza di un proiettarsi dell'immaginario collettivo nella figura messianica e altamente provvista di carisma incarnata dalla Guida[5].

Il *Parteitag*, tenuto ogni anno nella città-simbolo di Norimberga, abbandonò col tempo il carattere di *kermesse* nazionalpopolare, confusa a danze bavaresi e boccali di buona birra, e divenne infine l'espressione autentica e compiuta del Dominio e della Forma. Lo stesso Hitler, smesso il costume tradizionale e l'atteggiamento cameratesco degli anni Venti, assunse il pieno significato del suo ruolo, traducendo la sua funzione salvifica in un comportamento ieratico e cadenzato, a volte scultoreo, che doveva a pieno titolo inserirsi nel panorama liturgico e sacrale da lui stesso dominato. Nell'osservare i filmati di quelle cerimonie, l'impressione di *grandeur* e di monolitica passione ci rimanda ad un mondo spirituale incomprensibile alla

(4) A. Hitler, *Mein Kampf*, cit., pagg. 171-172. Appare del tutto incongrua l'interpretazione che fa Mosse del tradizionalismo hitleriano, riferendolo alla mentalità borghese 'del buon tempo antico'. Cfr. ad esempio G.L. Mosse, *Intervista sul nazismo*, Laterza, Bari 1977, pag. 29. È nota infatti l'ostilità di Hitler per i mediocri valori borghesi e conservatori in auge nell'Austria della sua gioventù. Vedi in proposito D. De Rosa, *Note agli studi di George Mosse sul Nazismo*, Beta, Salerno 1978, pag. 37, dove si definisce il giudizio dello storico "davvero privo di fondamento".

(5) Su questi fenomeni si veda per tutti Z.A.B. Zeman, *Nazi propaganda*, Oxford University Press, London 1973, pagg. 9-13. Ma si segnala F. Cardini, *Le notti di fuoco. Mistica e rituale del cerimoniale nazista*, in *Storia Illustrata*, n. 311, ottobre 1983, pagg. 50-62.

mentalità contemporanea. Così come accade in ogni celebrazione religiosa, a chi è psicologicamente estraneo non è dato di penetrare appieno l'atmosfera e il significato profondo di ciò che sta accadendo: l'osservatore esterno e non coinvolto, se pure lo volesse, non può prendervi intima parte. All'ateo sembreranno sciocchezze e scongiuri dilettanteschi l'aggirarsi gesticolante del prete intorno all'altare e il suo maneggiare calici e turiboli; egli a volte ne riderà. Lo stesso fenomeno si ripete di fronte all'ancòra per certi versi più inesplicabile mistero che sostanzia la cerimonia nazionalsocialista, solo apparentemente di natura politica, in realtà funzione di un ritorno misterico alle radici spirituali del *Volk*, al suo animo riposto, alla sua maniera di vivere l'esperienza esistenziale. Proprio questo era l'intento dell'estetica nazionalsocialista, che viveva e rappresentava il rito comunitario secondo i canoni della più alta solennità, espressa con una cura meticolosa per i ruoli liturgici necessari alla concelebrazione. Basta osservare ad esempio *Il trionfo della volontà*, il famoso cortometraggio girato da Leni Riefenstahl in occasione del *Parteitag* del 1934, per rendersi conto che la cerimonia nazionalsocialista è una cerimonia sacra e religiosa, vissuta consapevolmente come tale da tutti gli astanti e come tale riportata su pellicola.

L'apparato propagandistico in questi casi ricopriva lo stesso ruolo che può avere il sacrestano nel disporre i fiori all'interno della chiesa. La coreografia, l'effetto scenico, sono nulla, se non vi è la potente energia interiore in grado di astrarre da quei segnali simbolici per addentrarsi nel culmine della pubblica solennizzazione. E tutto lascia credere che una buona parte del popolo tedesco percepisse la profondità di questi momenti celebrativi, addivenendo ad una comprensione piena della consacrazione cui presenziava.

Stando così le cose, la figura del *Führer* nella liturgia nazionalsocialista è assai da vicino paragonabile a quella del grande sacerdote nelle società tradizionali: davvero in lui — il *Gestandte*, l'inviato — si accentravano le aspettative di una intercessione che potesse concedere ogni sorta di benefici e nella sua parola[6] si riscontravano i toni di un evento fuori dalla norma, evocatore di lontane memorie e di

(6) Sul linguaggio e l'oratoria di Hitler cfr. A. Enzi, *Il lessico della violenza nella Germania nazista*, Pàtron, Bologna 1971, anche se l'impianto di tale lavoro, marcatamente orientato, ne pregiudica un po' la validità.

prodigi futuri. L'intima fusione tra *Volk* e *Führer* realizzava così l'imperativo che vivere è essenzialmene obbedire al proprio destino.

La *vis* magnetica sprigionata dalla persona di Hitler — sulla quale concordano tutti gli osservatori del tempo, compresi quelli ostili, come lo Shirer — doveva tuttavia rientrare organicamente nell'insieme liturgico, senza sovrastarne il senso ultimo. La natura impersonale delle cerimonie nazionalsocialiste, concepite in teoria, alla maniera pagana, nella loro funzione astratta dalla personalità individuale, avrebbe assicurato continuità al sistema e integrità di valore alla celebrazione. Hitler stesso ebbe cura di non far degenerare il rito comunitario in un culto orientale per la personalità, dando indicazione sul futuro mantenimento di certe cerimonie anche dopo la sua morte(7). Il celebrante e il popolo, con la loro mistica compenetrazione, realizzavano in questo modo l'arcaico annuncio della 'stirpe di Dio'(8), in base al quale la redenzione era ottenibile soltanto attraverso l'aiuto attivo e la alacre partecipazione ai disegni divini(9).

Se dunque la cerimonia nazionalsocialista sottintende la celebrazione del *Volk*, l'ambiente nel quale essa si svolge dovrà essere adeguato alla sacra rappresentazione. Gli spalti poderosi dello *Zeppelinfeld* o del *Maifeld* o il *Kongresshalle*, gli archi trionfali, le colonne sormontate da aquile e da bracieri votivi e tutti gli apparati architettonici e ambientali erano altrettante strutture secondarie ma necessarie all'evento liturgico e pensate in chiave di completamento scenico; esso riprendeva la concezione, già presente in Germania fin dal secolo precedente, secondo cui il monumento era visto nella sua qualità

(7) Cfr. G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, cit., pag. 226: "...fu preciso intendimento di Hitler quello di circoscrivere l'impatto di un singolo personaggio sul rituale, sia che si trattasse del capo dello Stato, sia di qualsiasi altro capo, poiché la cerimonia in sè doveva avere una vita autonoma. (...) Nel pensiero di Hitler il rapporto tra capo e *Volk* non doveva mai degenerare nel culto della personalità".

(8) Negli *Atti degli Apostoli*, San Paolo riprese l'espressione pagana "stirpe di Dio" — associata però in lui all'idea del popolo ebraico eletto dal Dio specifico della tradizione mosaica — che in area indoeuropea veniva riferita invece al "Dio ignoto", cui si innalzavano gli altari pagani. Cfr. San Paolo, *Agli Ateniesi* (Atti, 17, 22-34).

(9) Cfr. A. Hitler, discorso allo *Sportpalast* di Berlino del 3 ottobre 1941: "Solo quando tutto questo nostro popolo tedesco sarà diventato un'unica offerta per la comunità, solo allora ci possiamo aspettare, e sperare, di trovare ancora accanto a noi la Provvidenza. Il Signore Iddio non aiuta mai i pigri, non aiuta neppure i codardi e non aiuta in nessuna maniera chi non vuole aiutare se stesso. Questo è il principio fondamentale: popolo, aiuta te stesso, e allora il Signore Iddio non ti negherà il suo aiuto" (Registrazione discografica Deutsches Rundfunk-Archiv, Frankfurt).

di elemento partecipante a suo modo alla rappresentazione nazionale.

È nota la passione di Hitler per l'architettura e sono noti del pari i suoi grandiosi progetti edilizi per il dopoguerra[10], strumenti da lui concepiti come necessari per inserire la visione plastica della rinascita del *Volk* nel tessuto ambientale e panoramico della terra tedesca. Il grande — come in ogni concezione religiosa — doveva contenere il piccolo e il piccolo l'immenso, per insieme partecipare alla santificazione dell'ideale transpersonale. Si pensi alla ottocentesca *Feldherrnhalle* di Monaco, che custodiva le spoglie sacre dei martiri del *Putsch* del 1923, o alla gigantesca Nuova Cancelleria, che doveva funzionare da potenza protettrice della figura di tutti i futuri Capi dello Stato. Significato non dissimile ha avuto nella concezione cristiana, ad esempio, l'erezione della mole grandiosa della basilica di Santa Maria degli Angeli in Assisi, costruita sulla umile *porziuncola*, la chiesetta edificata nel luogo dove morì San Francesco: la grandezza e la maestà di dimensioni enormi vogliono ripetere visivamente, contenendo simboli allusivi, ciò che è grande nell'invisibile, cioè la fede.

Il colossale e il piramidale, fosse la sterminata massa umana o la egualmente sterminata massa di pietra, era concepito come il più evidente segno della grandezza e dell'invincibilità dell'idea, e quindi della sua giustezza. L'architettura celebrativa del Terzo Reich era essenzialmente architettura sacra: la simmetria delle masse, le linee geometriche, l'armonia degli insiemi, quando integrate dalla viva architettura delle moltitudini umane, assurgevano a rivelazione formale dell'ordine, sia quello interiore ottenuto nella certezza della fede che quello esteriore, ripetizione iconologica di referenti religiosi immutabili.

La natura stessa doveva concorrere al clima di intimo coinvolgimento: come per il teatro *Thing* si richiedeva l'immersione nel paesaggio, nell'ambiente vivo della comunità rurale per esprimersi al meglio[11], così le 'cattedrali di luce' dovevano dar vita a determinati

(10) Cfr. H. Brenner, *La politica culturale*, cit., pagg. 210-233. Si vedano anche A. Teut, *L'architettura del Terzo Reich*, Mazzotta, Milano 1976; nonché B. Hinz, *Tesi sull'estetica del nazionalsocialismo*, in AA.VV., *Arte e fascismo in Italia e Germania*, Feltrinelli, Milano 1974, pagg. 87-108.

(11) Sul teatro *Thing* cfr. H. Brenner, *La politica culturale*, cit., pagg. 171 e segg.

spazi sacri, nei quali l'uomo avrebbe liberamente frugato nel proprio inconscio, fino ad estrarne il bene prezioso del più interiore convincimento.

In questo contesto, la stessa propaganda non presentava connotati molto diversi, se non nelle tecniche, dalle varie pratiche religiose intese a 'conquistare i cuori': "Che la fiamma splendente del nostro entusiasmo possa non estinguersi mai", disse Goebbels nel 1934. "Soltanto questa fiamma dà luce e calore all'arte creativa della propaganda politica moderna. Tale arte, nata dalle profondità del popolo, deve ridiscendere ad esso e trovare qui la propria energia. Il potere basato sui cannoni può essere una buona cosa, ma è preferibile, e più gratificante, conquistarsi il cuore di un popolo e conservarselo"(12).

Ma il mito collettivo della religiosità neopagana che sovrastava tutta la liturgia nazionalsocialista non si arrestava al momento comunitario e di massa, esso proseguiva con pari forza penetrativa all'interno del vissuto quotidiano. L'incantesimo proseguiva giorno dopo giorno.

Già abbiamo fatto menzione del calendario dei contadini, che fu introdotto per restaurare l'antica devozione panteista; ad esso si affiancava il calendario delle scadenze politiche legate alla storia della NSDAP, storia sacra anch'essa, che proponeva tutte le tappe della redenzione rivoluzionaria in chiave di reiterazione propriamente rituale(13). Lo stesso Natale, festività ormai troppo a fondo penetrata

(12) In S. Kracauer, *La propaganda e il cinema di guerra nazista,* appendice a *Cinema tedesco*, cit., pag. 314.

(13) Il calendario nazionalsocialista era così strutturato:
30 gennaio - *Tag der Machtergreifung*, la presa del potere;
24 febbraio - Festa della fondazione del partito;
10 marzo - Commemorazione degli Eroi;
21 marzo - Equinozio;
20 aprile - Compleanno del *Führer*;
1° maggio - Festa nazionale del popolo tedesco;
2ª domenica di maggio - Giorno della madre;
21 giugno - Solstizio d'estate;
23 settembre - Equinozio;
settembre - *Reichsparteitag*;
ottobre - Festa di ringraziamento per la mietitura;
9 novembre - Giorno del ringraziamento per i caduti del Movimento;
21 dicembre - Solstizio d'inverno;
25 dicembre - Natale del Popolo.

nella consuetudine popolare per essere semplicemente soppressa, fu guadagnato alla nuova tradizione come 'Natale del Popolo', solennizzato col simbolico *Tannenbaum*, il pino nordico, come un nuovo episodio della mitologia popolare.

L'idea nazionalsocialista di un protagonismo assoluto del popolo, figura egemone ed anzi unica della ideologia e della socialità, risalta bene da quella particolarissima istituzione scenica che fu il *Thingspiele*, il teatro di massa itinerante al quale era affidata, una volta di più, la riproposizione del messaggio redentorio. La scena proponeva canovacci popolari, fondati sulla suggestione panteistica e naturalistica, in cui stirpe e natura si confondevano ed esaltavano a vicenda. Ma alla rappresentazione di massa — comprensiva di cori parlati, come nel classico teatro greco, di danze, canti e recitativi — partecipava anche il pubblico, secondo una visione da teatro totale presente anche in altre concezioni con tutt'altri fini. Anche il *Thing* doveva insomma prender parte al culto nazionale, attraverso il concreto coinvolgimento del popolo — ad un tempo spettatore e protagonista — e la sua intima fusione con la materia simbolica rappresentata[14].

La funzione cerimoniale del rito nazionalsocialista — a qualunque livello si verificasse, in presenza o meno di Hitler — era di natura essenzialmente mitica e apocalittica. Se ciò significa sottrarre al mistero i suoi arcani[15] per rivelarli a tutti e a tutti parlare l'unico linguaggio, il nazionalsocialismo fece esattamente questo: esso rivelò per così dire i misteri, scostando i veli che ombreggiavano la verità e rendendo visibile ed evidente ciò che fino ad allora solo l'incosciente memoria dei semplici o l'isolato presentimento dei dotti tenacemente conservavano: il segreto della stirpe, e il suo derivare la propria più nascosta anima da un qualche volere divino.

Nel XVIII secolo Leibniz aveva considerato il diritto naturale comunitario come fondato sulla disuguaglianza e sul potere delegato, secondo un concetto di questo tipo: "Una comunità naturale è una comunità che la natura richiede. I segni da cui si può riconoscere che la natura vuole qualche cosa, si hanno anzitutto: se la natura ne abbia posto in noi il desiderio e forze o strumenti per realizzarlo, poi-

(14) Cfr. B.M. Valli, *Il segno della svastica*, Guida, Napoli 1984, pagg. 49-50.

(15) La parola "apocalisse" deriva dal greco *apokàlypsis*, "rivelazione" o più propriamente "sottrazione dal mistero". Così il *Dizionario etimologico* di G. Devoto.

ché la natura non fa nulla invano''[16]. Questo significa nulla di meno che stabilire una filiazione della comunità di popolo dalla necessità degli equilibri naturali e farne quindi un frammento compiuto e completo in sè dell'ordine naturale, il reale come il metafisico.

La ripetizione cultuale dell'ordine, come avveniva in occasione dei grandi raduni di massa del Terzo Reich, era come un'annuncio ed una rivelazione, una dirompente profezia sul futuro, secondo la quale soltanto ai popoli che si fossero resi conto del loro ruolo spirituale nel mondo e che si fossero piegati al volere non scritto, ma non di meno leggibilissimo in ogni atto della storia e della natura, soltanto a quei popoli tornati padroni della loro dimensione sarebbe stato possibile assicurare un destino. ''La grande rivoluzione doveva essere quindi totale e profonda, e doveva soprattutto spazzare via ogni altra ideologia e tutti quei simboli, incomposti e confusi, che rendevano lo spirito di una nazione, succube della materia. Nel linguaggio simbolico, la rivoluzione mitica e totale avrebbe cancellato una civiltà, ma avrebbe anche aperto un nuovo orizzonte: il Reich millenario, che all'interno del suo ordine avrebbe permesso all'umanità di conquistare uno stato definitivo in cui tutti i popoli del mondo sarebbero stati sotto l'egemonia del Herrenvolk, ossia il popolo 'signore', che non era altro che la versione pagana del regno dei santi''[17].

La sacralizzazione del Volk

Il nazionalsocialismo verificò concretamente la possibilità di estrarre dal *Volk* le energie inconscie e di trasferirle sul piano della realizzazione rivoluzionaria. Ottenuto il distacco del popolo dalla sua condizione di passivo oggetto della politica altrui e résolo elemento dinamico decisivo all'interno del processo rivoluzionario, si può dire che l'autoredenzione dell'uomo raggiunta attraverso la mistica panteista del *Volk* medesimo realizzasse gli eterni ideali religiosi legati alla purificazione: la 'razza pura' altro non è che allegoria di salvazione.

Il punto in cui il mito nazionalsocialista diviene rivoluzionario è

(16) Cit. in E. Fraenkel, *Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura*, Einaudi, Torino 1983, pag. 174.
(17) B.M. Valli, *Il segno della svastica*, cit., pag. 104.

essenzialmente all'interno dell'uomo, essendo i rapporti sociali o economico-politici del tutto incongrui a ottenere quella "disponibilità intima al cambiamento"[18] che, se realizzata nella sfera dei valori spirituali, raggiunge la pienezza di un evento rifondatore.

Ma, al fine di comprendere sino in fondo i meccanismi che resero possibile l'identificazione collettiva nel mito religioso-politico agitato da Hitler nella sua veste d'inviato e di celebrante, dobbiamo ancora una volta ritornare al fatto che il nazionalsocialismo non intese presentarsi come una novità, come un salto futuribile nel buio dell'inconosciuto. Tutto era già presente nell'animo del *Volk*: ciò che occorreva era soltanto una volontà che fosse in grado di vivificare i simboli dormienti e una fede animatrice mai fiaccata dalla straordinaria grandezza del compito datosi. La rivolta spirituale gestita dalla NSDAP è incomprensibile senza la tradizione germanica: "(...) in Germania si può parlare di 'autoritarismo tradizionale' più che 'moderno', proprio per la socializzazione primaria preesistente, per cui norme, valori, simboli erano già interiorizzati nella maggioranza della popolazione"[19].

Il tentativo dunque di sacralizzare il *Volk* attraverso il ricorso al richiamo del germanesimo tradizionale e al suo quadro etico-religioso, espulse il concetto borghese di politica dalla Germania del tempo e produsse un sostituirsi di metodologie sacre e solenni a quelle povere e insulse preesistenti: è a questo punto che il mito prese incredibilmente posto nel bel mezzo di una moderna nazione fortemente sviluppata. Categorie mentali proprie dell'antichità furono fatte convivere con il ritmo prosaico della società tecnologica, un connubio che sarebbe stato impossibile portare a termine se la tradizione nazional-popolare tedesca non fosse stata di una tenuta eccezionale in una larghissima parte del popolo. Ciò che fece Hitler sotto la spinta della sua vocazione fu di regalare al popolo un sogno a portata di mano e

(18) "Dall'attaccamento e dall'entusiasmo deriva pure quella disponibilità intima al 'mutamento dell'animo', cioè all'assunzione di nuovi valori da parte della massa - che secondo Weber è la più alta *chance* del capo carismatico in quanto rivoluzionario, perché grazie ad essa, egli non realizza soltanto un nuovo stato di cose, ma anche, e soprattutto, l'*homo novus*": così L. Cavalli, in *Carisma e tirannide nel secolo XX. Il caso Hitler*, Il Mulino, Bologna 1982, pag. 16.

(19) A.L. Carlotti, *Adolf Hitler. Analisi storica delle psicobiografie del dittatore*, Franco Angeli, Milano 1984, pag. 239.

un ruolo di protagonista assoluto nella nuova saga nazionale, ancora tutta da scrivere[20].

La sostanza del rito nazionalsocialista è a nostro parere opposta a quella che derivò dalla rivoluzione francese, come conseguenza della sovranità popolare e del culto del popolo. L'illuminismo e la rivoluzione borghese portarono alla massificazione ideologica di alcune idee-forza, il progresso, l'uguaglianza, ecc., e ai ritualismi ad esse connessi, ma facendole pur sempre permanere sul terreno civile e puramente profano: cerimonie civili, feste e culti civili, un'ideale civile, tutto questo portò alla leva in massa, alle festività popolari e quindi ad una ulteriore desacralizzazione dei rapporti tra gli uomini e dell'autorità. Non è a un contratto di tipo sociale che può chiedersi lo spessore di una fede. Tutto all'opposto è il nazionalsocialismo, per il quale il popolo era una nozione rivoluzionaria soltanto in chiave antiborghese, per cui il rito, la simbolica collettiva, la stessa festa nazionale erano tutti valori riferentisi alla natura spirituale della stirpe, associata non per contratto ma per destino, al mistero del sangue, al presentimento nordico che sente la presenza di Dio perfino nel fruscìo del vento sulle cime degli alberi.

Il rito di massa del nazionalsocialismo è insomma una fede, ma non basta: è una fede arcaica, ancestrale, intrecciata al subcosciente dell'uomo germanico. La fede messianica nel futuro è per il nazionalsocialismo speranza di realizzazione di ciò che già si è oggi e già si è stati un tempo[21]. Il simbolo tradizionale non racchiude altra promessa che quella di una futura conciliazione tra il presente e il passato, poiché il suo tempo è in realtà l'eterno. Il segno, il monumento, l'emblema esprimono eternità: nulla di più lontano, dunque, dai culti prosastici della dea Ragione, quella che Lutero chiamava, da uomo di fede, la "concubina di Satana".

Capire il ruolo religioso dei simboli e dei riti nazionalsocialisti significa capire il Terzo Reich nella sua vera natura di rivolta dello spirito tradizionale in epoca moderna. Un'impresa ideale — Hitler la

(20) Cfr. A.L. Carlotti, *Adolf Hitler*, cit., pag. 261: "Nello stato-spettacolo 'l'eroe adempie ad una triplice funzione: egli crea lo spettacolo, regala il sogno e dispensa la certezza'. Per fare questo 'spoglia della banalità il potere e gli restituisce il mito' ".

(21) Per l'opinione opposta a quella da noi qui espressa — esserci cioè una filiazione tra rituale della rivoluzione francese e rituale nazionalsocialista — cfr. A.L. Carlotti, *Adolf Hitler*, cit., pagg. 279 e segg.

definì anche "divina"[22] — che tiene fermo il proprio più autentico significato nel dominio dei valori interiori e spirituali.

In questo senso, l'escatologia nazionalsocialista, e più in generale fascista, legata all'annuncio dei tempi nuovi, in quanto basata sulla spiritualità della stirpe e sull'anticristianesimo di fondo, è tutta da vedersi come un grande movimento politico-religioso di risacralizzazione della storia e della persona umana[23]. Joachim Fest ha scritto a questo proposito parole conclusive: "L'aspirazione morale era integrata e sovrastata dalla convinzione di essere i portatori di una particolare missione: dal sentimento, cioè, di essere implicati in uno scontro di dimensioni apocalittiche, di obbedire a una 'legge superiore', di essere agenti di un'idea, di rispondere insomma alle immagini e alle parole d'ordine di una coscienza propriamente metafisica. Era questa, e soltanto questa, a conferire all'inesorabilità la particolare aura di consacrazione, e appunto in questo senso Hitler definiva 'nemici del popolo' coloro che ostacolavano il compimento della sua missione"[24].

Al nazionalsocialismo si deve la formulazione espressiva di una mitologia ad un tempo antropocentrica e trascendente, che il *Volk* già testimoniava di possedere quale retaggio della propria storia e cultura; la riduzione del linguaggio e della prassi cultuale in stereotipi, più facilmente fruibili da parte delle grandi masse, fu la risultanza della capacità insita in Hitler di applicare le sue doti di 'terribile semplificatore' e della sua efficace mentalità divulgatrice, in grado di far accedere il popolo agli enigmi della sua storia con sconcertante semplicità. Hitler riscoprì che senza il popolo non si riabilita una tra-

(22) "Qui si giudica in base alla forza morale che un popolo è in grado di sviluppare, che può recuperare in dieci anni ciò che ha perduto in mille anni di guerre. Io voglio edificare un Reich millenario e chiunque mi sosterrà in questa lotta sarà il compagno di un'impresa ideale — vorrei dire divina — più unica che rara": A. Hitler, intervista a R. Breiting (1931), in E. Calic, *Hitler senza maschera,* Sansoni, Firenze 1969, pag. 50.

(23) Si veda quanto ha scritto R. De Felice circa l'ideologia mussoliniana, in *La legislazione razziale del fascismo,* in *Nuova Antologia*, gennaio-marzo 1989, pagg. 112-113: "(...) Nella concezione di questa nuova civiltà il momento della crisi veniva individuato nella contrapposizione fra la razza greco-romana, che è la razza positiva, e la razza giudaico-cristiana: è interessante notare che tale concezione fascista non è solo antiebraica, ma almeno in prospettiva anche anticristiana. La razza giudaico-cristiana aveva tolto vigore all'Europa, perché il cristianesimo l'aveva disarmata e perché il cristianesimo era figlio dell'ebraismo. Dall'altro lato c'era la razza greco-romana, spirituale e combattente".

(24) J. Fest, *Hitler,* cit., pag. 466.

dizione, che le masse, presenti fin dall'antichità nella storia — a Babilonia, in Egitto, a Roma —, sono parte essenziale della vitalità del mito e della sua capacità di tracciare un solco duraturo lungo il procedere del tempo. Questo può aver ingenerato in taluni osservatori l'errato convincimento che il Terzo Reich presentasse tutti i connotati di una "istituzione totale"(25). A nostro parere, il nazionalsocialismo sfugge a tale incasellamento almeno per due buoni motivi.

Il primo è riconducibile alla sua sostanza di tipo spirituale, per cui, come in ogni sforzo umano di chiamare a raccolta le qualità affini di determinati gruppi per ricondurli a unità, ciò che si persegue è il processo unificante e conciliatorio, rimanendo quello discriminante nella sua funzione di sedimento inerte di un processo dinamico. Riunendo i tedeschi sotto i propri simboli, il nazionalsocialismo intendeva compiere un'associazione, e solo in conseguenza di ciò si produsse la dissociazione, a quel punto meccanicamente inevitabile, di altri elementi considerati — e considerantisi — estranei. Un secondo fatto da tenere presente è la natura più relativista che etnocentrica esibita dal nazionalsocialismo. Da Hitler e da altri suoi collaboratori si ebbero reiterate proclamazioni che non veniva considerato né interessante né auspicabile, ma anzi del tutto indesiderabile, il convincimento di estranei al loro sistema di valori: la cosa veniva attentamente evitata e considerata innaturale, poiché si pensava l'ingresso a questo sistema un processo di attrazione naturale, istintuale, razziale (quindi in larga misura pre-culturale e comunque non razionale) e non il frutto di un fittizio convincimento intellettuale.

La fiducia che un giorno il nazionalsocialismo sarebbe stato imitato in altri paesi — una fiducia che Hitler espresse più volte(26) — riposava sulla considerazione che ogni singolo popolo avrebbe finito col trovare la propria strada secondo la sua natura e le sue caratteristiche, senza sentire il bisogno di fare propri i simboli e i miti altrui.

Quest'ultima attitudine — nella variante di costringere gli altri ai

(25) Questa espressione è di solito riferita non tanto ai regimi politici genericamente definiti come totalitari, quanto a ciò che pertiene a strutture di vario genere, che prevedono il rispetto di regole rigide e di una uniformità di comportamento. Cfr. E. Goffman, *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino, 1968, pag. 29-42.

(26) Cfr. ad esempio il discorso dell'8 novembre 1942 alla *Löwenbräukeller* di Monaco: "Questa ondata si estenderà sull'Europa e sul mondo intero..." (Registrazione discografica Deutsches Rundfunk-Archiv, Frankfurt).

propri modelli — risulta invece in tutto il suo maturo efficientismo presso la mentalità assimilazionista ed omologatrice — questa sì etnocentrica — nord-americana, tendente a colpire le specificità particolari delle varie nazionalità al fine di renderle ottuse nei confronti della loro tradizione e ricettive solo verso le argomentazioni volute, che sono di solito anche le più redditizie[27].

Ma, al di sopra di tutto ciò, la considerazione decisiva è che il nazionalsocialismo collocava il proprio patrimonio ideologico a contatto con una fede tenace nel colloquio con Dio, al quale doveva costantemente ispirarsi tutta la fatica intrapresa sul terreno politico. "Del resto io credo una cosa: vi è un Dio", affermò un giorno Hitler. "Questo Dio crea i popoli. Egli dà a tutti i popoli gli stessi diritti (...). Proprio pochi minuti fa io ho sentito di nuovo personalmente, nel senso più profondo, la presenza di una Provvidenza, che accompagna gli uomini e assegna loro i compiti (...). Io credo in una giustizia superiore ed eterna. Questa giustizia viene data a colui che se ne rende degno"[28].

È questo dunque un operare sotto i segni fausti della benevolente intercessione divina, un convincimento che è tipico della mentalità tradizionale: Dio è con noi. Questa devozione verso la potenza di Dio che sovrasta l'uomo, animandolo nelle sue azioni, è presente dunque nel *Führer*, colui che maneggia ispirato i destini del *Volk*, ma è allo stesso tempo presente nell'intimità della famiglia, in mezzo al popolo semplice, dove i culti antichi del paganesimo trovarono negli anni del Terzo Reich una nuova solennizzazione. Nella sua storia delle SS, H. Landemer riferisce la scena del Natale nordico celebrato in seno alla famiglia, alla luce di una fiammella votiva che scaturisce da un candelabro a figura di piramide, ripreso da antichi canoni: lo *Julleuchter*. Quando a mezzanotte la fiamma prende a smorzarsi, un'altra candela viene accesa dalla prima, a simboleggiare la continuità della vita che trascorre da un anno all'altro e dal padre al figlio. La cerimonia viene completata da alcune frasi che ne rivelano il senso di preghiera levata in omaggio alla sacralità della vita: "Il valore dell'ereditarietà dà valore alla vita; la famiglia custodisce il sa-

(27) Cfr. E. Goffman, *Asylums*, cit., pag. 150, dove si tratta dell'esclusivismo segregazionista nordamericano.

(28) Discorso del 24 febbraio 1940, in *Discorsi di guerra*, cit., pagg. 70-71.

crario dove si alimenta la fiamma della vita''[29]. Un significato di sacra reverenza per il mistero che si nasconde alle radici della vita, e un ossequio religioso alla divina sostanza di quel mistero, sono con ogni evidenza il motivo primo e dominante di pratiche siffatte. Insieme alla mistica celebrazione di Dio che regola e dispone i misteri, esce da questo rito una suggestione profonda per ciò che sfugge alla comprensione umana e che è al contempo l'energia prima dell'essere.

Il culto misterico della vita, rito per eccellenza pagano, veniva dunque celebrato nel magico momento della più sensibile corrispondenza col creato, quando l'anima predispone l'uomo a percepire nel grande silenzio notturno la presenza di Dio. Il rito, reso in onore alla immutabile legge che stabilisce l'origine e il corso dell'umana vicenda, è dunque un momento centrale della spiritualità nazionalsocialista, sia a livello collettivo, con la liturgia di massa che crea l'*entusiasmo*, ossia l'antica ispirazione, e sia a livello individuale e familiare.

Il rito nazionalsocialista appare da quanto si è detto come una sorta di anamnesi, un processo di riminescenza in cui il popolo ha la sensazione di presenziare al ritorno alle fonti della propria natura, attraverso un procedimento di mistica comunitaria: è l'ora in cui il mito, risvegliato con un atto senza pari di disintegrazione delle barriere temporali, torna a dominare la psiche del popolo, e, come nell'antichità, a indicargli le vie del destino.

Il mito creatore di storia

Il singolare evento di una uscita ideologica dalla storia da parte del nazionalsocialismo, il quale piuttosto si calava in una macrostoria in cui operavano le mitiche grandezze intemporali del Reich millenario, del *Volk* eterno, del sangue immutabile, è certamente un evento tradizionale consumatosi in epoca moderna. Il segnale della concretezza e del realismo politico, che pure erano presenti in grande misura in Hitler e nella sua capacità di manovrare strategicamente, è dato dall'utilizzo del mito germanico-neopagano soprattutto in funzione antiborghese. Abbiamo più volte rimarcato la vena ideologica del nazionalsocialismo che intendeva presentare la sua lotta come diret-

(29) H. Landemer, *Le Waffen-SS*, cit., pag. 70.

ta essenzialmente contro i valori della borghesia. Lo stesso antisemitismo è anzitutto un anticapitalismo[30], come l'anticapitalismo è anzitutto un tradizionalismo, e come infine il tradizionalismo è anzitutto un ritorno al mito.

Il mito nazionalsocialista diviene dunque un momento della lotta contro l'Occidente cristiano e democratico, progressista e capitalista che uscì dai fianchi dell'Ottantanove, e ciò in sintonia con la stessa struttura interna del mito in quanto tale, che è in posizione di antitesi netta con ogni tipo di razionalismo[31]. La rievocazione della sostanza mitica legata all'ideologia del *Volk*, risulta pertanto un'operazione rivolta in due direzioni, all'abbattimento del presente e all'erezione del passato, attraverso una concentrazione di fideismo e d'implacabile risoluzione ad agire che è l'esito di una spinta interiore, pulsione religiosa in senso proprio. Secondo H. Hesse, la natura religiosa può essere riconosciuta per tale nel suo volgersi risolutamente contro il progresso — del quale non comprende la necessarietà, in quanto elemento del mutevole — e, ad un tempo, nel suo abbeverarsi alle fonti del mito[32].

Ma, se l'individuo religioso puro è per solito inattivo, perennemente immerso nella contemplazione 'del proprio ombelico', la religione civile è mobilitazione, chiamata a raccolta, preannuncio di una via da intraprendere nei fatti oltre che nei pensieri. Il mito, secondo l'accezione classica *sempre* religioso, è sì senza tempo, ma esso richiede pur anche gli eroi, cioè coloro che il destino dèputa a tradurre la leggenda dello spirito dal tempo-senza-tempo al tempo della storia. Se dunque il nazionalsocialismo vive di sostanza mitica a-storica, esso è comunque volontà di creare una nuova storia, di so-

(30) Cfr. H. Rauschning, *La rivoluzione del nichilismo* (1939), Mondadori, Milano 1947, pag. 55: "Così la lotta contro gli Ebrei, che sta al centro non solo di provvedimenti puramente materiali, ma anche di tendenze politiche d'ispirazione sinceramente dottrinaria, è divenuta oggi uno strumento di disgregazione rivoluzionaria, atto a scompaginare le categorie borghesi di pensiero e di valore, a distruggere la struttura economica liberistica riposante sulla iniziativa privata".

(31) Cfr. quanto afferma F. Jesi, in *Germania segreta*, cit., pag. 66: "... le forze misteriose del mito, che pure sono elemento distruttore della società borghese".

(32) "(Il religioso) non crede nel progresso, poiché il suo modello non è la ragione, ma la natura, nella quale non può scorgere nessun progresso, bensì solo il compimento e la realizzazione di forze infinite, senza una meta conoscibile (...). Il religioso si innamora facilmente delle mitologie (...) mitologizza il mondo e spesso non lo prende abbastanza sul serio": H. Hesse, *Un po' di teologia* (1932), in *Religione e mito*, Mondadori, Milano 1989, pagg. 130-131.

spingere il *Volk* verso un nuovo ciclo, nel quale si assisterà ad una compiuta realizzazione: spiritualità ed *ethos* convivono così nel pieno rispetto della concezione tradizionale che vede il compimento dell'opera e del disegno divino soltanto nell'obbedienza umana al destino.

In questo quadro, anche il rito ha una precisa collocazione, che risiede nel rappresentare il mito collettivo al fine di rendere visivamente la contiguità che esiste fra la meta e la volontà che occorre per raggiungerla. Il rito è stato sempre a fondamento della società tradizionale germanica, e il nazionalsocialismo non fece che trasportarlo modernamente al servizio della classica coppia di valori che sta alla base della socialità nordica: il rituale e l'eroismo[33].

Questi valori, che certamente sono all'origine della comunità gerarchica organicamente strutturatasi secondo la propensione originaria e le necessità della convivenza[34], si continuarono nella liturgia di massa nazionalsocialista e nella sua etica di tipo eroico-aristocratico, fortemente condizionata dai caratteri della *fortitudo* interiore, un disciplinamento che è proprio anche di figure esclusivamente religiose: si rammenti il "castello interiore" di Teresa d'Avila.

Da uno sguardo retrospettivo e d'insieme del mito neopagano esibito dal nazionalsocialismo, si ricava insomma l'impressione che questo avesse una struttura interna sostanzialmente religiosa, poiché fondata su una fede che oltrepassava la ragione, disinteressandosi delle sue barriere logiche. Quello che nel pensiero weberiano era la vocazione politica allo stato più alto, cioè la volontà di "ritentare sempre l'impossibile"[35], diviene nel nazionalsocialismo una fusione di aspettative non soltanto politiche, ma spirituali, poiché mosse da una fede irrazionale nella missione da compiere, quali che fossero le difficoltà da superare.

(33) Secondo K.A. Wittfogel, ciò che distingue l'associazione nordica da quella orientale è proprio la "necessità militare-rituale", non avendovi alcun ruolo quella economica: cfr. *Il dispotismo orientale,* Vallecchi, Firenze 1968, vol. II, pag. 385.

(34) Sul carattere non originario dell'uguaglianza, intesa come "valore sopraggiunto" proprio a minoranze intellettuali fin dall'antichità più remota, cfr. G.A. Gilli, *Origini dell'eguaglianza*, Einaudi, Torino 1988, pag. 43: "(...) l'eguaglianza non è valore originario, bensì *sopraggiunto*, e proprio *in coincidenza dell'emergere della Società*, che attraverso l'uguaglianza riesce a istituire un controllo della Diversità originaria (...) l'eguaglianza non è, ai suoi inizi, valore affermato dal basso, ma *dall'alto*".

(35) M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, cit., pag. 121.

A proposito della sua missione, Hitler scrisse sul *Völkischer Beobachter*, già nel 1922, che "se è un compito impossibile, tenteremo lo stesso": non certo la ragione o il calcolo, ma la fiducia inattaccabile in un'opera transpersonale da affrontare in ogni caso, era l'energia che mosse il mito nazionalsocialista verso l'azione.

"Abbiamo imparato che la politica non è più l'arte del possibile", ripeteva Goebbels nel 1927. "Quello che vogliamo è, secondo le leggi della meccanica, impossibile e irraggiungibile. Noi questo lo sappiamo e ci comportiamo di conseguenza, perché crediamo nei miracoli, nell'impossibile, nell'irraggiungibile. Per noi la politica è il miracolo dell'impossibile"[36].

(36) Le due citazioni da W. Carr, *Hitler*, cit., pag. 22.

EPILOGO

Nel dipinto famoso di Ingres intitolato *Il sogno di Ossian* si ha una plastica anticipazione del mito neopagano. Ripiegato sulla cetra animatrice del sogno, Ossian, l'Omero del Nord, è vinto da un sonno premonitore, dal quale prende vita una enigmatica visione. All'interno di questa si affollano in convulsa sovrapposizione fantasmi di eroismo e di erotismo, le due forze primigenie dell'essere. Come in Grecia, così nelle lande nordiche *Eros* e *Thanatos*, Amore e Morte, deposta l'antitesi, convivono e l'uno rivive nell'altra. Nel sogno di Ossian fantasia di bardo veggente e memoria viva di forze ataviche s'intrecciano e compenetrano, allo stesso modo di come nel sogno neopagano il mito si affratella all'imperioso risorgere della storia. Neoclassicismo e Romanticismo non sono più in Ingres due opposti e in questo senso il pensiero neopagano è tutto qui raffigurato in forme, come una composizione di passato e di presente, di fantasia e di realtà, d'ispirazione e di armonia: è un sogno che si anima.

Il Terzo Reich aveva alle sue spalle una potente tradizione culturale che, dall'Ellade al Romanticismo e fino a Nietzsche, aveva costantemente lavorato per immettere il mito nella storia. La rivendicazione di questo retroterra ideale fu uno dei maggiori luoghi culturali in cui s'impegnò l'intellettualità nazionalsocialista, la quale, soprattutto attraverso gli scritti di Walter F. Otto e di Alfred Baeumler, rinnovò i legami con la grecità — secondo quanto era già stato stabilito da Hölderlin —, con la stagione romantica e con Nietzsche, come i momenti essenziali in cui si riconosceva il risveglio del germanesimo.

"La riconquista dell'ellenismo all'interno della cultura occidentale", scriveva Baeumler, "è il risultato di uno degli sforzi più immani che abbia fatto lo spirito razziale germanico sulla strada del ritorno

verso se stesso. L'ellenismo tedesco in particolare è come una campagna di conquista di coste e di vette del passato ormai dimenticate, compiuta con un coraggio veramente degno della storia universale, paragonabile a una marcia di Alessandro nel regno dell'anima e dello spirito''[1].

Secondo Baeumler, il nazionalsocialismo era un movimento di reazione culturale e spirituale alla società borghese: questa viveva l'anima greca solo come elemento esotico, considerava il Romanticismo solo come materia per concettualismi da salotto e infine vedeva Nietzsche solo come fenomeno intellettuale, non percependo in nessuno dei tre casi la profondità del messaggio contenuto.

Queste fasi del destino culturale dell'Occidente sono da Baeumler poste a fondamento della rinascita tedesca, la quale, proprio attraverso il nazionalsocialismo, avrebbe ricevuto i titoli per apparire come la restaurazione della tradizione mitica ancorata al popolo: la natura e la storia, e anche l'eredità di un sentimento finissimo per la tradizione, sono visti da Baeumler come legati strettamente al Romanticismo e a Nietzsche, i due grandi precursori del nazionalsocialismo: ''Il Romanticismo ha visto di nuovo l'uomo nei suoi legami con la natura e con la storia. Il Romanticismo ha ridato occhi per la notte, per il passato e per gli avi, per il mito e per il popolo. Il movimento che va da Herder a Görres ai fratelli Grimm ad Eichendorff ad Arnim a Savigny, è l'unico movimento spirituale ancora vitale. Esso è anche l'unico col quale Nietzsche si sia misurato''[2].

La via indicata da Nietzsche, tramite la potenza dell'introspezione e la ricerca della verità in se stessi, è una via antica del germanesimo; i precursori del Solitario[3] avevano inseguito la meta di una nuova comprensione del mito come anima religiosa della civiltà e in Nietz-

(1) A. Baeumler, *Hellas und Germanien*, in *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin 1937, pag. 295. Di W. F. Otto si consideri la seguente affermazione: ''Quella che noi chiamiamo *civiltà* e *cultura* dipende, nel complesso dei suoi lineamenti, da un mito che tutto sovrasta, e che è inseparabilmente collegato al mito del divino'': in *Dioniso* (1933), Il Melangolo, Genova 1990, pag. 35.

(2) A. Baeumler, *Nietzsche und der Nationalsozialismus* (1934), in *Studien*, cit., pag. 284.

(3) Cfr. quanto afferma Baeumler: ''... i grandi solitari: Winckelmann, Goethe e Hölderlin. Se vogliamo parlare di precursori di Nietzsche, allora sono costoro a meritare questo nome. In comune essi hanno infatti un rapporto primordiale, autenticamente tedesco, inconcepibile per gli altri popoli, con la grecità, che non è solo di tipo formale, estetico, ma che si avvicina alla realtà greca, alla religiosità greca'' (in *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, cit., pag. 285).

sche stesso, secondo Baeumler, la morte di Dio non è che la morte del Dio cristiano e l'aprirsi di una nuova cerca della dimensione spirituale: "Al di là dell'ideologia mistificatrice del classicismo, sta la perentoria affermazione di Nietzsche *Dio è morto*, la quale è da intendersi come una semplice constatazione storica: la fede in Dio è svanita, Dio non è più la forza della nostra vita (...). Il suo constatare la morte del Dio cristiano non rappresenta per lui una 'idea' da imporre, egli non desidera la morte del Dio cristiano, egli vede la fine della fede nel Dio cristiano, la fine del Medio Evo in Europa"[4].

Se il mito era il centro della religiosità antica — e questo Nietzsche più di chiunque lo comprese — bisogna anche ricordare che la sua funzione non era quella di dare forma a rappresentazioni lontane e astratte, ma a qualcosa di profondamente connesso con la vita terrena. La religione eroica e il culto degli eroi erano l'unione attiva della spiritualità e della corporeità, entrambe celebrate come essenze sacre e divine di pari dignità.

Thomas Carlyle ebbe a chiarire come ciò avvenisse nella più grande devozione, che nel mondo antico si estendeva dalla sfera trascendente alla natura fisica, e riportò in proposito una frase del mistico Novalis che esprimeva bene il senso della religiosità, umana e semplice, che caratterizzò il paganesimo: "C'è un solo tempio nell'universo, ed è il corpo umano. Non c'è cosa più santa di questa forma sublime (...). Noi tocchiamo il cielo quando posiamo la mano sopra un corpo umano!"[5].

Questa coscienza della religione eroica, che poneva su un piano sacrale l'uomo in sè e le relazioni intercorrenti tra anima e corpo, si proiettò su tutta quanta la civiltà antica, la quale si presenta, sia a Nord che a Sud, come un universo di ereditarietà che permea tutta la visione della vita. Nel mondo germanico e nel classico è tutto un rifarsi alla genealogia e alla discendenza: ovunque, ci si volge a tracciare il percorso delle stirpi, le divine come le semidivine come le eroiche (gli Asi e i Vani, i Perseidi, i Leucippidi, gli Atridi...), al fine

(4) A. Baeumler, *Nietzsche und der Nationalsozialismus*, cit., pag. 286.

(5) In Th. Carlyle, *Gli eroi e il culto degli eroi e l'eroico nella storia* (1841), UTET, Torino 1967, pag. 44. Poco sotto l'autore afferma: "Considero il culto degli eroi come il grande elemento informatore di quell'antico sistema di pensiero. (...) Il culto degli eroi fu la radice più profonda di tutte".

di completare le vicende del mondo e del divino in un quadro dove la consanguineità è figura centrale[6].

Lo stesso pensiero religioso tardo-medievale, così pieno di rinnegamento di sè e di umiliante mortificazione dell'uomo, tradì insospettati sobbalzi di mistico eroismo, che emergono anche nei momenti di più acuta retorica antivitalistica. Prendiamo ad esempio l'*Imitazione di Cristo*, del XIV secolo; in essa vibra ogni tanto un fervore eroico che contraddice in pieno la dogmatica fustigante dell'ortodossia, giungendo a esprimere concetti di mobilitazione alla sacra milizia nei quali sono vivi gli echi dell'epica antica: "Ecco, si mette alla nostra testa il nostro re, che combatterà per noi. Seguiamolo animosamente, nessuno si lasci spaventare, pronti anche a perire nel combattimento; non macchiamo la nostra gloria con il delitto di disertare la croce"[7].

Ciò traspare di quando in quando anche nel pensiero dell'era moderna, come pure in un certo utopismo, eclettico nel fondere la catarsi terrena con quella ultraterrena, e nell'andare coraggiosamente incontro allo spirito della vita[8]. Da qui in poi, attraverso il periodo romantico (e non solo quello tedesco) e i trionfi filosofici che la concludono, la tradizione europea si compie, arrestandosi come ad attendere che il suo seme fruttifichi. In effetti, il nazionalsocialismo s'inserisce in maniera del tutto armonica nel solco di questa tradizione culturale e spirituale: la schiera dei grandi intellettuali che credettero in esso, anche solo per un attimo, ce lo presenta come l'unico movimento politico del Novecento portatore di istanze soteriologiche riferite non al solo individuo ma a tutta la comunità di cui egli partecipa, e non soltanto in funzione di una trascendenza misteriosa ma anche in funzione della vita terrena, come messaggio di nobiltà ideale e di umana fierezza.

L'esigenza di far convivere religione e realtà, astrazioni concettua-

(6) Cfr. K. Kerenyi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Garzanti, Milano 1988, vol. II, pag. 22: "La mitologia eroica greca si interessa delle origini delle città, delle famiglie, delle tribù e nello stesso tempo si occupa dell'uomo-dio; in tal modo è determinata la sua particolare elevatezza".

(7) *Imitazione di Cristo* (Ignoto del XIV secolo), Rizzoli, Milano 1974, pagg. 326-327.

(8) Si pensi ad esempio a T. Campanella: "Il Amore ha cura della generazione, con unir li maschi e le femine in modo che faccin buona razza; e si riden di noi che attendemo alla razza dei cani e cavalli, e trascuramo la nostra": *La città del sole* (1602), Feltrinelli, Milano 1962, pag. 8.

li e concretezza di storia quotidiana, è la forza che sospinse un partito politico, all'inizio di dimensioni non dissimili dalla setta, ad abbracciare l'intera struttura del popolo interessandolo ad ogni livello delle sue occupazioni e preoccupazioni: dal lavoro[9] ai rapporti sociali, dalle attese ideali al retaggio culturale e religioso.

Ogni sfera è raggiunta dal nazionalsocialismo, e questo non tanto in omaggio alla sua vocazione totalitaria e autoritaria — che fu un fenomeno in quegli anni non solo tedesco e neppure solo europeo, ma mondiale — quanto in omaggio a una visione globale della vita che era direttamente riconducibile alla tradizione degli antichi sistemi sociali, nei quali non vigeva la distinzione tra privato e pubblico e tra sacro e profano, nè si davano confini all'autorità, considerata ad un tempo civile e religiosa. Il far vivere il passato nel presente in maniera naturale e scorrevole è dunque il primo presupposto che il nazionalsocialismo perseguiva, sentendosi innanzi tutto erede di un retaggio.

In questo senso, sono del tutto sintomatiche le parole con cui il filosofo H.G. Gadamer, allievo di Heidegger, esprimeva la sua sensazione che il metodo ermeneutico seguito dal maestro portasse a sovrapporre il passato al presente in misura talmente coinvolgente che "non sapevi più se stesse parlando dei propri problemi o di quelli di Aristotele". Questo significa in realtà essere nella tradizione, viverla dal di dentro, operando quella "fusione di orizzonti" che ripete il senso della tradizione stessa come un destino "al quale non ci si può in ogni caso sottrarre"[10].

Ciò che Hitler riabilita è la tradizione del popolo; non quella delle monarchie conservatrici, pullulanti di 're cristianissimi' che lasciandosi strappare il potere dalla borghesia tradirono per sempre la loro primitiva funzione sacrale e intemporale, ma la tradizione di base e di stirpe del germanesimo, fondata sul popolo e sulle sue grandi

(9) Il solidarismo, dipendente dai valori transpersonali e ideali, era un momento centrale della struttura del mondo del lavoro durante il Terzo Reich. Cfr. M. Maffei, *Il Fronte del Lavoro*, Morcelliana, Brescia 1938, pag. 154: "Gli uomini sottoposti al *Führer* non sono suoi strumenti privi di volontà, ma formano il suo seguito. Permodoché i concetti di *Führer* e *Gefolgschaft* sono indivisibili. L'impresa industriale diventa quindi una 'Comunità' (*Betriebsgemeinschft*) e l'entrata in essa non è più concepita dalla nuova teoria come un contratto obbligatorio bilaterale di lavoro, conchiuso fra un datore di lavoro ed un lavoratore, ma viene concepita come analoga all'entrata in una Comunità".

(10) G. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*, Laterza, Bari 1988, pag. 53.

avanguardie intellettuali. Attraverso la sacralità della *Führung* da lui stabilita, Hitler reintrodusse nel politico riferimenti spirituali molto precisi; attraverso poi la sua idea di un Comando carismatico slegato dalla individualità e affidato in futuro al passaggio del potere sacrale da un Capo all'altro, egli inserì completamente il nazionalsocialismo nella struttura tradizionale, che considerava la regalità come il succedersi di un corpo mistico di sovrano in sovrano(11).

Il Terzo Reich appare come un edificio che si leva dal caos della prima metà del secolo XX in virtù delle ascendenze storiche e culturali da un lato e popolari dall'altro. La 'strana coppia' che in esso viene fatta marciare allo stesso ritmo — la tradizione e la modernità — è la sintesi evidente di un procedimento più interno, costruito sulla concessione di attributi sacri a nozioni eterne: il sangue e la terra innanzi a tutte. Secondo Rosenberg, questi erano i capisaldi di un inveramento del passato che era sorto non come somma di idee occasionali, ma come una necessità proveniente da molto lontano: "La nascita del nazionalsocialismo", scriveva Rosenberg nel 1932, "s'inserì in questa caotica lotta delle diverse concezioni del mondo, e non come risultante dal sovrapporsi di una infinità di idee, ma come irrefrenabile rinascita del popolo tedesco. La concezione nazionalsocialista partiva dalla convinzione che sangue e suolo costituissero la più intima sostanza della germanicità, che la politica della cultura e quella dello Stato dovessero venir condotte a partire da questi due capisaldi; che l'integrità del sangue fosse il presupposto di qualunque grande impresa e che per questo motivo lo scopo principale di una politica interna ed estera dovesse essere la preservazione e il rafforzamento di quel sangue"(12).

La creazione di una nuova religiosità eroica fondata sull'etica comunitaria fu la conciliazione dell'eredità legata alla Prussia e agli Ordini cavallereschi(13) con quella proveniente dagli strati più interni della cultura popolare: in questo senso veramente il nazionalsociali-

(11) Cfr. E.H. Kantorowicz, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989, spec. pagg. 234 e segg.

(12) A. Rosenberg, *Blut, Boden, Persönlichkeit* (1932), in *Blut und Ehre*, Franz Eher, München 1935, pag. 242.

(13) "Hitler seppe mostrare se stesso e il suo movimento come l'eredità e l'incarnazione delle migliori tradizioni della storia tedesca che si rifacevano alla Prussia e alla struttura degli Ordini": W. Wippermann, *Der konsequente Wahn. Ideologie und Politik Adolf Hitlers*, Bertelsmann Lexikon Verlag, München 1989, pag. 70.

smo può essere visto come il riassunto moderno di tutte le esperienze del germanesimo storico. Il significato messianico dell'andare incontro al destino, sacrificando a questo compito la propria volontà[14], che Hitler pose all'inizio del suo cammino di rivoluzionario, ci rivela che con il nazionalsocialismo non si è soltanto sul terreno della politica, e nemmeno solo su quello dell'ideologia.

Hitler sentiva molto spesso la necessità di rivolgersi pubblicamente alla divinità, di chiamare Dio a testimonio della propria opera, di ribadire che la missione del nazionalsocialismo non era scaturita dalla sua volontà di uomo ma da quella della Provvidenza, in questo modo determinando al di là di ogni dubbio la filiazione strettissima che egli sentiva tra il suo compito e il volere di Dio, con una terminologia e un universo di sottintesi non definibili altrimenti che religiosi a pieno titolo. Non era frequente sentire allora — come non lo è oggi - un capo di Stato rivolto a moltitudini osannanti, recitare a Dio una preghiera devota e rispettosa, ma fiera nel richiedere la benedizione divina alla propria opera: "Signore, guarda, siamo cambiati. Il popolo tedesco non è più il popolo del disonore, della vergogna, dell'odio, della vigliaccheria e della mancanza di fede. No, Signore, il popolo tedesco è di nuovo forte nella sua volontà, forte nella sua perseveranza, forte nei frutti di tutte le sue opere. Signore, non ci abbandonare! Benedici ora la nostra lotta per la libertà e anche il nostro popolo e la nostra patria!"[15]. A quale Dio si sarà mai rivolto Hitler in questa sua perorazione, se non al Dio antico della germanicità, magari a quell'arcaico Tuisko che vegliava sulla rovina ma soprattutto sulla rinascita del popolo? "Ma questa notte avrà il suo domani: un sole più giovane tornerà a rischiarare il mondo... Baldur ricomparirà accompagnato dai figli di Odino e di Thor; ritorneranno ad abitare le case dei loro padri..."[16]. Quale Dio invoca Hitler, se non quello eterno della stirpe? Senza popolo non si ha religione. La convinzione che aveva espresso a suo tempo Meister Eckhart, non esservi alcun Dio al di fuori della fede umana in lui, è la medesima in Hitler e a

(14) "Io sono diventato uomo politico contro la mia volontà. Per me la politica è soltanto un mezzo per arrivare allo scopo": così A. Hitler, in *Conversazioni a tavola*, cit., pag. 292.

(15) Discorso del 1° maggio 1933 a Berlino, in *Hitlers Wollen. Nach Kernsätzen aus seinen Schriften und Reden*, a cura di W. Siebarth, Franz Eher, München 1940, pag. 255.

(16) Passi dell'*Edda* cit. in U. Caimpenta, *La Germania da Attila a Hitler*, Edizioni Aurora, Milano 1935, pag. 29.

questo è certamente da ricondurre l'intero impianto religioso-razziale del nazionalsocialismo.

La degenerazione del popolo e la sua discesa nel caos, nello smarrimento del proprio centro, significa molto di più che un'evoluzione regressiva, significa in effetti l'esaurirsi dell'uomo. Secondo Hitler, "le religioni hanno un senso soltanto se servono al mantenimento della linfa vitale dell'umanità. Perché, decaduto un popolo come tale, non rimangono a testimonianza dell'eterno nè le religioni nè gli Stati"[17].

A un certo punto, si ha in Hitler una drammatizzazione dei riferimenti antitetici di Bene e Male, Verità e Menzogna, che non è che la versione politicizzata di un quadro apocalittico di natura essenzialmente religiosa, riferito in particolare alla necessità di salvaguardare il *Volk* dalla caduta nel rinnegamento di sè attraverso una purificazione che si attua nella lotta contro le forze del male. Hitler, è stato scritto, appare come una specie di nuovo Costantino, il *defensor fidei* che si leva dai ranghi del popolo a fare scudo alla verità sovrannaturale ed eterna della stirpe, contro gli assalti del potere materialistico, subdolo e perverso. "Rivolto ai giovani, il profeta del popolo afferma: 'Conoscerete un altro modo per esprimere abnegazione verso il *Reich* eterno e il *Volk* eterno. Quando l'ora della battaglia arriverà, sarete la nostra avanguardia: sarà allora che il nostro antico demonio (...) cercherà di opporsi a noi e di risollevarsi (...). Può darsi che innalzi la bandiera dei Sovieti, noi comunque vinceremo di nuovo sotto le nostre insegne'. Questa è l'apocalisse di Hitler: il drago malvagio porta avanti le sue bandiere in battaglia, ma gli si oppone vittorioso il nuovo Costantino di una nuova epoca, Adolf Hitler, il quale sa che *in hoc signo vinces*. Unicamente la croce uncinata ha in sè la forza della fede e la forza delle armi per distruggere questo nemico apocalittico del mondo"[18].

L'ispirazione fatidica che si accentrava nella persona di Hitler non era tuttavia caso isolato, legato all'individuo d'eccezione. Il nazionalsocialismo tendeva a imprimere forma religiosa a tutte le manifestazioni della vita comunitaria, e la stessa cultura era chiamata a dire

(17) Discorso del 16 settembre 1935 a Norimberga, in *Hitlers Wollen*, cit., pag. 253.

(18) F. Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*, Ullstein, Frankfurt/M.-Berlin 1989, pagg. 315-316. La frase citata da Hitler risale al 12 settembre 1936.

la sua parola in questo senso. Il fatto che il popolo andasse di nuovo verso il suo destino non doveva precluderne ma stimolarne l'attivismo, e si parlava infatti di destino sottomesso, conquistato: *das bezwungene Schicksal*. L'attività culturale, quale momento privilegiato della creatività comune, doveva produrre anch'essa un ritorno alla celebrazione spirituale della forma: si pensi alla statuaria nazionalsocialista, così da vicino rifacentesi ai modelli della grecità classica, e agli stessi temi agropastorali dell'iconografia ufficiale gradita al regime. Tematiche oleografiche e a volte davvero ingenue e semplicistiche, ma sempre ispirate ad una concezione unitaria in cui il naturalismo panteista, oppure la redenzione del *Volk* intendevano esprimere valori religiosi: "Non c'è nulla di più sublime sulla terra che vedere come sotto una forma mortale s'incarni nell'arte la divinità immortale", affermò Goebbels[19].

La tendenza nazionalsocialista a produrre forme definitive, sia di assetto sociale che di cultura: il Reich millenario, i monumenti e gli altorilievi affidati ai secoli ecc., evidenzia la volontà d'immettere l'epoca presente nell'eterno procedere degli avvenimenti legati alla stirpe. Himmler amava pensare alle SS come ad una "comunità giurata" che sarebbe stata riguardata un giorno, dalla lontana posterità, come il fulcro atavico della rinascita del *Volk*[20]. Il presente, così, si dilatava nell'eternità e gli avi nella discendenza. Chiameremmo tutto ciò una sorta di mistica dell'ereditarietà. Una concezione che troviamo espressa in toni spiritualistici e religiosi anche fuori della Germania, a testimonianza di come una certa sacralizzazione dei termini tradizionali prendesse vigore di autoriconoscimento in vaste plaghe dell'Europa di allora[21].

Il compito che si dette il nazionalsocialismo fu quindi d'innestare

(19) J. Goebbels, discorso del 17 giugno 1935 alla *Musikhalle* di Amburgo, in *Reden 1932-1945*, Droste Verlag, Düsseldorf 1971, vol. I, pag. 228.

(20) Cfr. W. Wippermann, *Der konsequente Wahn*, cit., pag. 67, dove si cita la frase di Himmler in cui egli, parlando nel 1935 ai contadini, definiva le SS come "una comunità giurata che indica alla stirpe la via del futuro più remoto e che desidera semplicemente (...) di essere la progenitura necessaria un giorno per la vita eterna della nostra lontana discendenza germanica".

(21) Si veda ad esempio quanto scriveva V. Horia in *Il carattere razziale e psicologico del popolo romeno attraverso la sua storia*, in *La difesa della razza*, anno III, n. 24, 20 ottobre 1940, pag. 26: "Oggi il popolo romeno vive il principio d'un'epoca di rinascita. Colui che rappresentava, dal punto di vista biologico, razziale e politico, l'essenza della stirpe latina dei Carpazi, Cornelio Codreanu, ha vinto dalla tomba e il suo vangelo è il punto di partenza di

il mito nell'epoca degli scontri ideologici provvedendo a predisporre il *Volk* per la lotta finale che presto sarebbe stata ingaggiata tra i nuovi Titani: arricchito della propria tradizione riconsacrata, il popolo tedesco non avrebbe potuto fallire la prova. Un commentatore italiano del tempo, così considerava lo sforzo neopagano in atto in quel momento nel Terzo Reich: "Quello che però, al di fuori del suo valore attuale, ci è dato di osservare nel razzismo tedesco, è come esso sia in fondo un tentativo nazionale e politico di razionalizzazione e sistemazione scientifica di un mito, o meglio di un complesso di miti. Ciò porta alla manifestazione, anche in questo campo, di un processo mentale comune ai tedeschi, il quale fa sì che la loro mente partendo da un assioma — il mito del sangue —, nucleo centrale di tutta la costruzione razzista, sia portato attraverso un meccanismo di deduzioni quasi iperlogiche, ma di valore staremo a dire locale, a costruire spesso sull'irrazionale sistemi che vorrebbero aver valore universale. Ciò, in fondo, non è che una delle tante manifestazioni di quelle contraddizioni così ricche nel pensiero tedesco e che forse in fondo possono anche costituire una ricca fonte di idee e di energie; contraddizioni la cui frequente intrinseca insolubilità porta spesso al bisogno della creazione di miti i quali sono posti al di sopra di tutto ciò che è razionale e che richiedono una fede mistica, fonte di riposo e di soddisfazione spirituale"[22].

Il rifarsi della religiosità nazionalsocialista agli schemi mitici del passato era un ritorno alla mentalità pagana, che concepiva il divino come scaturente necessariamente dall'anima particolare di ogni popolo, secondo le vie peculiari della singola ispirazione. Secondo W. Maser, la concezione critica della religione presente in Hitler si avvicinava sorprendentemente a quelle di Engels e di Feuerbach, proprio per questo suo rintracciare nel mito leggendario la scaturigine prima della religiosità, vista nel suo compito di "dare — come Hitler stesso affermava — un aspetto concreto ai ricordi vaghi come le ombre" e alle memorie ancestrali della specie. L'analisi della mitologia compa-

una nuova era romena. Si può dire di Codreanu che sia morto come un Daco e abbia vinto come un Romano, sia passato sereno come un santo, nel mondo degli eroi caduti sul campo di battaglia, e abbia lasciato dietro di sè una vittoria romana, cioè reale e perenne. Duemila anni di storia s'inchinano in omaggio dinanzi all'Eroe il quale non è che la sintesi e il culmine loro".

(22) L. Franzi, *Fase attuale del razzismo tedesco*, Istituto Nazionale di Cultura Fascista, Roma 1939, pag. 57.

rata, tuttavia, se poi condurrà Engels ad augurarsi la fine della religione nel comunismo, sarà al contrario per Hitler il motivo che lo spingerà a proteggere la religione stessa, sia dal monopolio della Chiesa cristiana che dall'avanzante ateismo.

L'intenzione di Hitler era di spogliare la religione di tutti gli orpelli razionalisti per ricondurla alla sua dimensione "più umana", come era stato in origine[23]. Questo presupposto, veduto proprio nella sua chiave di restaurazione dell'antico, doveva porsi a fondamento di tutta l'ideologia nazionalsocialista, portata ad innalzare il mito fino al rango di modello esistenziale definitivo, di fronte al quale la moderna società tecnologica, che pure andava incrementata, doveva rimanere al suo stadio ancillare di strumento di un dominio superiore: "La filosofia religiosa che si basa sui concetti dell'antichità è al di sopra del livello scientifico dell'umanità contemporanea", affermò Hitler nel 1941[24].

L'ideologia, la tattica politica, la concezione sociale, la strategia di guerra, tutto, dal piccolo al grande e dal quotidiano all'eterno, era in Hitler sottomesso ad una sorta di mito cosmologico religioso, nel quale il rapporto tra l'uomo e Dio, tra Hitler stesso e le potenze sovrannaturali, era decisiva fonte di orientamento e di convincimento.

È ancora Maser a utilizzare a proposito di Hitler la tipica espressione che viene riferita di solito al religioso, all'uomo di fede: colui che è in cerca. "Sul piano religioso", scrive Maser, "egli è un uomo che cerca in continuazione e senza mai arrestarsi"[25]. Questo fa tornare alla mente le pagine dedicate da K. Jaspers a Sant'Agostino, a Kierkegaard, a Nietzsche, uomini soli, perennemente alla ricerca di se stessi e del loro Dio: uomini, soprattutto Sant'Agostino, volti alla missione di erigere una comunità di fede e a "penetrare l'originario" sposando la saggezza speculativa alla volontà rifondatrice dell'uomo[26].

(23) Vedi W. Maser, *Adolf Hitler*, Ciarrapico, Roma 1978, pag. 236.

(24) In W. Maser, *Adolf Hitler*, cit., pag. 242.

(25) W. Maser, *Adolf Hitler*, cit., pag. 244. Maser così continua: "(Hitler) per qualche tempo, si sente attirato dal 'cielo dell'Islamismo'; ispirandosi ai *Mutazilides* islamici (i 'settari') che vedono nella ragione una sorgente di illuminazione religiosa e che credono che il Dio giusto non può chiedere conto del loro operato agli uomini sottoposti alla sua volontà, egli difende — per giustificare le sue decisioni — la tesi che egli non può, anche se commette degli errori, mentire ma tutt'al più ingannarsi visto che le sue conoscenze di tutti i generi gli vengono pur sempre dalla Provvidenza divina".

(26) Cfr. K. Jaspers, *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, pagg. 460-461.

L'epoca particolarissima in cui il neopaganesimo contemporaneo ebbe la ventura d'insorgere, è stata da più parti giudicata come l'elemento esterno che scatenò di quella religiosità il lato apocalittico e drammatico, che è presente in ogni religione nella sua fase iniziale di lotta contro l'ostilità del vecchio mondo. Abbiamo già fatto cenno in precedenza a come Nolte abbia sottolineato che la presenza in particolare di una organizzazione statale e ideologica risoluta a distruggere per sempre le vestigia della civiltà europea — il bolscevismo — avesse costretto coloro che si ritenevano i migliori custodi di quel retaggio ad assumere a loro volta atteggiamenti aggressivi e disposti a scendere sul terreno della lotta senza quartiere che veniva loro imposta.

L'accettazione dello scontro e la disposizione alla violenza fu un dono avvelenato che il nazionalsocialismo trovò sul proprio cammino per volontà già operante di altri, da tempo passati all'azione[27].

Questo clima da Gigantomachia e da finale resa dei conti, si prolungò fino all'evento cruciale della guerra-tra-mondi e contribuì non poco a portare in primo piano le memorie del paganesimo che si rifacevano ai cataclismi cosmici tra le forze elementari della vita e a relegare invece in secondo piano il lato creativo, sereno, olimpico della religiosità tradizionale.

Un simile stato d'animo risalta bene specialmente da quando la guerra prese per i tedeschi una piega negativa, assumendo i toni sempre più corruschi di una difesa fanatica e mistica della propria vita di fronte all'assalto dell'universo. ''All'Est minaccia una guerra senza pietà'', affermò Goebbels il 18 febbraio del 1943, nel famoso discorso della 'guerra totale'. ''Il *Führer* l'ha definita bene quando ha dichiarato nella sua proclamazione del 30 gennaio che non ci saranno nè vincitori nè vinti, ma solo sopravvissuti e annientati (...). In questa lotta abbiamo scoperto che il popolo tedesco ha da difendere i suoi beni più santi: la sua famiglia, le sue donne e i suoi bambini, la bellezza e l'integrità del suo paesaggio, le sue città e i suoi villaggi, l'eredità di duemila anni della sua civiltà e tutto ciò che ci rende cara

(27) Cfr. ad esempio C. Cross, *Adolf Hitler*, Mursia, Milano 1977, pag. 67: ''Non fu Hitler a portare la violenza nella politica interna della Germania di quel tempo; l'assassinio e lo scontro armato facevano parte della vita politica ordinaria del paese durante il caos che seguì il collasso del 1918''.

la vita. Per questi tesori della nostra tradizione popolare il bolscevismo naturalmente non ha la minima comprensione"[28].

È nel crepuscolo che la saga diviene sanguinosa, che il mito torna ad agitare i suoi fantasmi di tregenda: "Odino allora si armerà, radunerà intorno a sè gli Asi, gli splendidi Alfi, e gli eroi del Walhalla; l'ultima battaglia si impegnerà, ma è destino che le potenze nemiche riportino vittoria"[29], recita l'*Edda*.

Nè al mito interessa l'andare incontro a questo destino funesto, poiché la sua realizzazione non sta tanto nella vittoria quanto nel compiersi del volere divino: raramente la mano politica si lasciò guidare in maniera così decisiva dai propri convincimenti religiosi, come nel caso del Terzo Reich. Il grido di Goebbels: "Sorgi popolo, tempesta scatenati", lanciato in quel 18 febbraio, accompagnò i tedeschi fino alla catastrofe finale, fino all'esaurirsi delle ultime energie del loro spirito antico, senza che una voce contraria si levasse, se non dal campo del conservatorismo cattolico.

Se nel Medio Evo aveva agito principalmente il concetto *teonomico,* fondato sul riconoscimento che la legge partiva soltanto da Dio, e se poi con l'umanesimo rinascimentale invalse il principio opposto, *autonomo*, che concedeva all'uomo la piena facoltà di darsi le norme di vita, col neopaganesimo si verificò l'incontro delle due tendenze: assunzione del divino come fonte primaria che promuove l'azione, ma rivendicazione all'arbitrio umano della libera facoltà d'interpretarne il significato e di uniformarvisi. Questa attitudine accompagnava l'uomo alla riscoperta dei valori autentici e originari, quelli essenziali, senza tempo e trascendenti la singola epoca, legati indissolubilmente alla natura dell'uomo al di là della sua mera funzione intellettiva. E questo è il significato rivoluzionario del neopaganesimo nazionalsocialista, le cui intermittenti cadute razzistiche in senso materialistico possono vedersi anche come una manifestazione e una conseguenza della solitudine: una rivoluzione, quando è sola, e lo è spesso, prova un senso di accerchiamento, ricava dall'ostilità altrui un'angoscia che conduce al parossismo e infine quasi all'invocazione della catastrofe liberatoria.

Nato per esito spontaneo di tutta la storia politica e culturale della

(28) J. Goebbels, *Reden 1932-1945*, cit., vol. II, pagg. 183-184.
(29) Rip. in U. Caimpenta, *La Germania*, cit., pagg. 28-29.

Germania, il neopaganesimo nazionalsocialista era animato dal desiderio di redimere il popolo cui si rivolgeva dai due mali introdotti dal materialismo, cioè il comunismo e il capitalismo, di fronte alla potenza aggressiva dei quali il ritorno al panteismo ebbe certamente anche venature di fuga dalla realtà sgradevole e di rifugio nel grembo rasserenante di Madre Natura, dal germanesimo sempre vista come parola primordiale intorno ai caratteri immutabili dell'uomo.

La rivoluzione del secolo è stata quella neopagana, prodottasi all'interno dell'uomo e non negli esteriori e artificiali rapporti sociali e produttivi. La sostanza di rivoluzione spirituale esibita dal nazionalsocialismo non può non condurre alla considerazione che neppure a un approccio scientifico e politologico può sfuggire la sostanza anomala che ebbe la NSDAP come movimento politico del XX secolo. Non può sfuggire il suo caratterizzarsi come tentativo d'immettere in una rivoluzione politica valori e proposte di natura diversa e più profonda, vale a dire religiosa. Non può essere minimizzata, senza che ciò facendo si cada in una visione settoriale del fenomeno, la valenza escatologica e soteriologica presente nella *parusìa*, l'avvento nazionalsocialista, non in qualità di sovrastruttura aggiuntiva e secondaria, ma di struttura di base dell'ideologia, legata per di più ad un sostrato di cultura popolare estremamente sensibile a questo genere di significati. Questo differenzia in maniera sostanziale la NSDAP da tutti gli altri partiti dell'epoca, i quali avevano spesso in comune l'organizzazione paramilitare e il ricorso a terminologie e atteggiamenti oltranzisti e frontali più che interlocutori, in conseguenza della straordinaria degenerazione conflittuale della lotta politica al tempo di Weimar. Ma nessun altro partito, al di fuori della NSDAP e neppure il cattolico *Zentrum*, accompagnava in maniera così stretta il proprio programma di riconversione socio-politica ad un retroterra di valori spirituali tanto marcato e articolato, facente preciso riferimento nel lessico e nelle idee a un bagaglio ancora vivo ai due estremi dell'intellettualità colta e dell'immaginario popolare.

Quello nazionalsocialista fu un approccio religioso ai problemi esistenziali e politici, e il complesso dei significati neopagani s'innesta in questo meccanismo come un sistema ideologico in grado di orientare e condizionare il senso ultimo della stessa attività politica. Senza il mito del *Reich millenario* edificato sull'etica e sulla spiritualità del germanesimo tradizionale e senza la teurgia hitleriana, il na-

zionalsocialismo sarebbe in larga misura incomprensibile, e verrebbe schematizzato come casuale avventura della volontà di potenza fine a se stessa.

Ma non s'immaginano i prossimi mille anni in un certo modo[30], secondo un sistema organico e un'architettura ideale compiuta, se non si è mossi da un fine extratemporale, dal mito di tutta una civiltà e di tutta una cultura. In questo senso, il nichilismo è solo una tappa dell'ideologia, un'arma contro il proprio tempo. Dopo la 'filosofia del martello', scende il grande meriggio in cui il mito si realizza. Tutte le parole d'ordine occasionali e datate di cui il nazionalsocialismo si servì nel tempo: antisemitismo, militarismo, totalitarismo, furono gli strumenti cui Hitler fece ricorso per spezzare e ricreare le aggregazioni nel senso da lui voluto, furono pietre d'inciampo della tradizione lungo la strada della sua riaffermazione, resa possibile tramite il sorgere del Grande Reich Tedesco di Nazione Germanica. Che cosa quest'ultimo fosse, se non il germanesimo eterno adattato ai tempi moderni, è difficile dire.

Che l'antisemitismo fosse uno strumento polemico, un marchingegno di mobilitazione strategica, lo affermò più volte lo stesso Hitler, con la sua idea che se gli ebrei non ci fossero stati avrebbero dovuto essere inventati[31]. Che il militarismo e l'espansionismo non fossero anch'essi che attrezzi di lavoro per ottenere molto di più e di più alto, è ancora Hitler a mostrarcelo attraverso il suo tratteggiare il tempo del dopoguerra, in cui egli stesso, compiuta l'opera materiale, avrebbe potuto finalmente dedicarsi ai suoi veri interessi, soprattutto culturali[32].

(30) Cfr. E. Nolte, *Nazionalsocialismo e bolscevismo*, cit., ad esempio pag. 387, dove si riferisce sul discorso di Hitler dell'11 dicembre 1941, in cui egli formulava il progetto di una "comunità europea di cultura e di interessi". Cfr. Inoltre quanto affermò Hitler nel maggio 1930: "Credete a me, l'intero nazionalsocialismo non avrebbe alcun senso se fosse limitato alla sola Germania e se non applicasse il dominio di una stirpe di nobili valori su tutto il mondo per almeno mille o milleduecento anni": cit. in R. Giordano, *Wenn Hitler den Krieg gewonnen hätte* (Se Hitler avesse vinto la guerra), Rasch und Röhring, Hamburg 1989, pag. 27.

(31) Cfr. ad esempio E. Nolte, *Nazionalsocialismo e bolscevismo*, cit., pag. 94, nonché H. Rauschning, *Hitler mi ha detto*, cit., pag. 220.

(32)) Si veda quanto affermava Hitler nel 1942: "Sarà il più bel giorno della mia vita quando potrò prendere congedo dalla politica e lasciarmi alle spalle tutte le preoccupazioni, le ansie e le rabbie. Lo farò non appena, finita la guerra, avrò esaurito la mia missione politica. Per cinque o dieci anni, vorrei dedicarmi ai miei pensieri e buttarli giù per iscritto. Le guerre vengono e passano. Ciò che rimane sono soltanto i valori della cultura" (*Conversazioni a tavola*, cit., pagg. 292-293).

La confusione tra il mezzo e il fine è tipica della storiografia che si è occupata e si occupa del nazionalsocialismo, ma davvero nulla è più evidente di questo equivoco in cui si è incorsi. Oggi malauguratamente gli studi storici non si sono ancora sbarazzati degli incubi, anche se sono entrati in una fase di più maturo criticismo. Oggi, la 'verità' sul nazionalsocialismo, corrispondente ai desideri del sistema mondiale, viene per lo più fornita in modo che non si debba porre il problema di rifletterci sopra: quella 'verità' viene somministrata allora come una vera e propria pillola contraccettiva.

* * *

Gli stucchi barocchi attorno ai quali si era andata lungamente attorcigliando la febbre raziocinante della *Zivilisation*, dovevano con il Terzo Reich cadere in pezzi: alla pietra, l'antica pietra, che è la rappresentazione della civiltà definita nel tempo, veniva dal nazionalsocialismo affidato il compito di annunciare la compiuta rivoluzione, per assicurarne così il messaggio alla corsa dei secoli. Ben si comprende come lo smisurato compito metastorico che il nazionalsocialismo si era dato fosse estraneo alla solerte misurazione di una ienezza dei tempi'; esso non teneva in conto alcuno il momento in giocava l'azzardo della trasvalutazione di tutti i valori, ma, al ntrario, pareva trarre sempre nuove energie proprio da questa nsapevolezza di estraneità alla storia moderna.

In ciò, nello spregio della storia, oltre che nel tentativo di creare un uomo diverso e superiore, consiste la difficoltà di comunicazione storica tra la memoria del nazionalsocialismo e gli esponenti della modernità progressista. Troppo arcaico il suo sogno, troppo temerario il suo mito, per poter essere oggetto di sereno confronto? Il nazionalsocialismo, visto nel suo insieme, non conosce la contemporaneità: la sua sfida prima implicita poi patente al mondo moderno non poteva non condurlo a rovina, sommerso dalla vendetta e dall'odio di forze cementate nei secoli, contro le quali aveva preteso d'insorgere. Questo appare pur sempe come un destino plausibile, che rientra in fondo nella stessa *Weltanschauung* nazionalsocialista. Tra le fiamme di Berlino, anche Hitler riconobbe la sua sconfitta, si comportò da sconfitto, accettò la sconfitta come avrebbe accettato la vittoria. La distruzione fisica e morale del Terzo Reich, la sua de-

monizzazione, sono se vogliamo ben inquadrabili nelle categorie della stessa ideologia hitleriana. Essa dunque, non riconosciuta, regge in qualche modo paradossalmente gli attuali rapporti di forza esistenti: il dominio, dopotutto, il culturale, il religioso, il politico, l'economico, appartiene ancora ai più forti. Ma non era partito tutto proprio da qui? Di fronte all'immane dissoluzione della civiltà cui stiamo assistendo — che già cinquanta, settanta anni fa uomini come Huizinga e Spengler avevano avvertito — non resta che trarre conclusioni.

L'impulso ereditario all'appartenenza, che oggi è rifiutato nel nome di un ideologismo morente e morboso e che solo raramente viene con coraggio riaffermato come energia vitale primaria[33], sta probabilmente scavando un suo tunnel al di sotto dell'opulento macchinario occidentale. Alla fine di quel tunnel potrebbe forse trovarsi l'incontro di ogni popolo con la propria identità, poiché ciò che si è, prima o poi, viene alla luce. Lo smarrimento di oggi potrà essere così l'eroismo del domani, giacché "nessuna occasione eroica si è mai presentata a colui che già da un gran numero d'anni non fosse stato un eroe silenzioso e ignorato"[34].

Friedrich Meinecke dedicò un intero capitolo del suo libro *La catastrofe della Germania* al "valore positivo dell'hitlerismo"[35] in un'epoca, l'immediato secondo dopoguerra, dove gli odi recenti rendevano audace anche solo il pensare ad un simile argomento. Oggi, a

(33) Cfr. K. Lorenz, *Natura e destino*, Mondadori, Milano 1985, pag. 285: "Quello che manca è tanto lo stretto contatto tra le generazioni, quel contatto che solo il lavoro comune e un fine comune possono conservare, quanto l'indispensabile rapporto gerarchico tra padri e figli". Lorenz individuava la forza elementare dell'impulso ereditario ad appartenere a un gruppo, nelle moderne tendenze giovanili a riunirsi in clan aggregati dalla musica o dal comportamento asociale. In effetti, la civiltà metropolitana post-industriale alleva in alcune forti minoranze giovanili delle sacche di totale rifiuto dei modelli borghesi e fondate sull'istinto dell'appartenenza. Il concerto *rock*, ad esempio, suddiviso in tempi liturgici molto precisi, è l'unico rituale di massa che sia convissuto col *pathos* dell'appartenenza e del "delirio militante" (Lorenz), e che si diriga al contempo in maniera netta contro la mentalità e la società borghesi dell'epoca presente.

(34) M. Maeterlinck, *La saggezza e il destino*, F.lli Bocca Editori, Torino 1902, pag. 28.

(35) F. Meinecke, *La catastrofe della Germania*, La Nuova Italia, Firenze 1948. Si veda ad es. pag. 113: "... Hitler poté offrire per tutte le sofferenze e le necessità del momento ben più adatti rimedi, e la grande idea che era nell'aria, l'idea della fusione del movimento a carattere nazionale con quello socialista, trovò senza dubbio in lui il più ardente banditore e il più risoluto esecutore. Questa sua partecipazione all'attuazione di una grande e obiettiva idea deve essergli senz'altro riconosciuta".

distanza di molti decenni da quegli avvenimenti, abbiamo agio di rivedere le cose con ancora maggiore pacatezza: il fatto che da un'esperienza tanto traumatica come il nazionalsocialismo sia possibile estrarre un qualche messaggio positivo non dovrebbe nè sconcertare nè intimidire.

Quello che può essere tratto dalla vicenda nazionalsocialista è soprattuto di valore metastorico e ideale, più che politico o sociale. Il tentativo di creare una *forma* nuova, rifacendosi al passato ma riproponendolo in adattamento all'epoca moderna industriale, mostra che è possibile dar vita a un movimento globale di alternativa soltanto se si ha dalla propria parte la tradizione. La fine ingloriosa del comunismo sta davanti a noi a dimostrarcelo. Finché questo ha avuto la forza d'inerzia di continuarsi nell'immutabilità degli apparati, si è retto ad onta di tutte le maledizioni lanciategli, poi è precipitato sotto il peso del suo stesso vuoto spirituale, vinto proprio da insorgenze tradizionali, come l'identità etnica, il nazionalismo, la religione, tutte cose che il suo cieco dogmatismo utopistico credeva di aver sepolto per sempre. In presenza di una caduta verticale dei valori religiosi e sacrali, dovuta alla carestia spirituale prodottasi dall'illuminismo in poi, si ebbe col nazionalsocialismo l'unico sforzo in grande stile d'introdurre nella società capitalistica quei valori che nell'antichità e nel Medio Evo facevano parte di ogni attimo della giornata, del normale come dell'eccezionale, dando disciplina ad ogni manifestazione dell'agire e del pensare umani.

Il delirio mistico che nel mondo antico era un momento centrale della vita comunitaria, il momento della verità e del colloquio con il dio (si pensi alle *Baccanti* di Euripide), ha conosciuto un bagliore di restaurazione proprio e solo con il nazionalsocialismo, al quale pertiene dunque il ruolo di energia atavica che ripercorse le origini della civiltà europea e che toccò la corda più intima dell'animo umano — prima e più ancora che quello di semplice movimento politico.

Il fenomeno più grande che possa ancora accadere da qui agli inizi del Duemila è un risveglio generalizzato della cultura presso tutti i popoli. Soltanto attraverso un rinascimento culturale e metapolitico, non solo europeo ma mondiale, potrà verificarsi il miracolo di un arresto sulla soglia dell'abisso. L'omologia universale verso cui stiamo marciando a grandi tappe è la notte della creatività e del genio dei popoli, l'abbandono della Terra al ronzìo delle macchine. Dove c'è

fiducia critica in se stessi e collegamento con la propria fonte tradizionale, dove matura l'autocoscienza e la volontà di credere "anche se il mondo fosse pieno di diavoli" (Hitler), si creano presupposti di un movimento che restituisca ai valori umani, oltre agli umanitari, a quelli ideali, religiosi, culturali, comunitari, un primato netto su quelli tecnocratici e di brutale materializzazione della vita. L'epoca attuale si è disfatta di tutti i miti e di tutti i simboli, ripiegandosi in un disperante sfruttamento delle risorse della Terra, privo di ogni luce interiore. Ma forse è ancora possibile continuare a credere nel mito, nel fantastico, nell'impossibile.

La salita del mito al potere, che si produsse nella Germania degli anni Trenta attraverso un movimento politico irripetibile per circostanze e caratteristiche di uomini, mostra che non è inattuabile l'immissione del sacro e del senso del divino nella società contemporanea. Abbandonare gli dèi significherebbe spegnere l'ultima scintilla del genio creativo che alberga nell'uomo.

Un umanesimo di nuovo segno potrà a nostro giudizio sorgere soltanto dalle realtà locali, dalla crescita del sentimento comunitario che sgorga dalla convivenza, dalla solidarietà, dalle affinità, dalla storia comune, e su questa radice solidificarsi come visione mondiale di un progetto comune, che riguarda tutti: il ritorno alla dimensione dell'uomo, alla sua sfera fantastica e spirituale e alla capacità di creare armonia con la vita e con il creato. Il nazionalsocialismo è stato un esempio — da riferire nei particolari entro i confini della sua epoca rivoluzionaria e nichilista — di come si possa rigenerare un mito e innalzarlo fino al potere anche in epoca industriale, capitalistica e fortemente dicotomizzata. Il giorno in cui l'uomo abbandonasse la sua capacità di creare o di rievocare miti e di produrre energie simboliche, quel giorno la sua vena sarebbe esaurita e la sua sorte segnata. I valori spirituali e religiosi non sono surrogabili.

BIBLIOGRAFIA ORIENTATIVA

Aa.Vv., *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1986.
Aa.Vv., *Fascismo e nazionalsocialismo*, Il Mulino, Bologna 1986.
Aa.Vv., *La Germania dall'antichità alla caduta del Muro*, Laterza, Roma-Bari 1990.
Aa.Vv., *L'estetica della politica. Europa e America negli anni Trenta*, Laterza, Bari-Roma 1989.
Aa.Vv., *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino 1977.
Aa.Vv., *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, Jaca Book, Milano 1991.
Aa.Vv., *Mitologie della ragione. Letteratura e miti dal Romanticismo al Moderno*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1989.
Aa.Vv., *Orizzonti del razzismo europeo*, Il Corallo, Padova 1981.
Aa.Vv., *Romanesimo e Germanesimo*, Morcelliana, Brescia 1933.
Claudio Albani, *L'istituto monarchico nell'antica società nordica*, La Nuova Italia, Firenze 1969.
René Alleau, *Le origini occulte del nazismo* Edizioni Mediterranee, Roma 1989.
Giovanni V. Amoretti, *Cultura tedesca*, Pàtron, Bologna 1973.
Carlo Antoni, *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze 1968.
Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Bompiani, Milano 1977.
Alfred Baeumler, *Democrazia e nazionalsocialismo*, Edizioni Lupa Capitolina, Padova 1984.
Alfred Baeumler, *Nietzsche e Bachofen*, Edizioni Lupa Capitolina, Padova 1985.
Alfred Baeumler, *Nietzsche filosofo e politico*, Edizioni Lupa Capitolina, Padova 1983.

Alfred Baeumler, *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin 1937.
Carlo Barabbino, *Il popolo nell'ideologia nazionalsocialista*, Giuffré, Milano 1940.
Mario Bendiscioli, *Germania religiosa del Terzo Reich*, Morcelliana, Brescia 1977.
Mario Bendiscioli, *Neopaganesimo razzista*, Morcelliana, Brescia 1937.
Vittorio Beonio-Brocchieri, *Saggi critici di storia delle dottrine politiche*, Cappelli, Bologna 1931.
Vittorio Beonio-Brocchieri, *Spengler. La dottrina politica del Pangermanesimo postbellico*, Edizioni Athena, Milano 1928.
Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, Il Mulino, Bologna 1989.
Camillo Berneri, *L'ebreo antisemita*, Carucci, Roma 1984.
Ernst Bertram, *Nietzsche. Per una mitologia*, Il Mulino, Bologna 1988.
Giuseppe Bevilacqua, *Letteratura e società nel Secondo Reich*, Longanesi, Milano 1977.
Roberto Biscardo, *Scrittori della nuova Germania*, Zanichelli, Bologna 1937.
M. Loewe - C. Blacker, *Antiche cosmologie*, Ubaldini, Roma 1978.
Eugenio Boggiano-Pico, *La Germania e la sua funzione storica*, Editrice La Verità, Roma 1943.
Gerhard Boldt, *Ero con Hitler*, Longanesi, Milano 1967.
Sergio Bologna, *La Chiesa Confessante sotto il nazismo*, Feltrinelli, Milano 1967.
Rodolfo Bottacchiari, *Da Worms a Weimar. Contributo alla storia dello spirito e della civiltà germanici*, Giuseppe Oberosler Editore, Bologna 1920.
Pierre Bourdieu, *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Heidegger*, Il Mulino, Bologna 1989.
Karl D. Bracher, *Il Novecento, secolo delle ideologie*, Laterza, Bari 1984.
Karl D. Bracher, *La dittatura tedesca*, Il Mulino, Bologna 1973.
Anna Bramwell, *Ecologia e società nella Germania nazista*, Reverdito, Trento 1988.

Brian Branston, *Gli Dei del Nord*, Mondadori, Milano 1991.
Hildegard Brenner, *La politica culturale del nazismo*, Laterza, Bari 1965.
Martin Broszat, *Da Weimar a Hitler*, Laterza, Bari 1986.
Alan Bullock, *Hitler, studio sulla tirannide*, Mondadori, Milano 1965.
Peter Burke, *Cultura popolare nell'Europa moderna*, Mondadori, Milano 1980.
Filippo Burzio, *Il Demiurgo e la crisi occidentale*, Bompiani, Milano 1943.
Ugo Caimpenta, *La Germania da Attila a Hitler*, Edizioni Aurora, Milano 1935.
Eduard Calic, *Hitler senza maschera*, Sansoni, Firenze 1969.
Piero Camporesi, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Mondadori, Milano 1988.
Luciano Canfora, *La Germania di Tacito da Engels al nazismo*, Liguori Editori, Napoli 1979.
Luciano Canfora, *Intellettuali in Germania*, De Donato, Bari 1979.
Anna Lisa Carlotti, *Adolf Hitler. Analisi storica delle psicobiografie del dittatore*, Franco Angeli Editore, Milano 1984.
Thomas Carlyle, *Gli eroi e il culto degli eroi e l'eroico nella storia*, UTET, Torino 1967.
Sergio Caruso, *La politica del destino. Irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di Oswald Spengler*, Cultura Editrice, Firenze 1979.
William Carr, *Hitler. Studio sul rapporto tra personalità e politica*, Liguori Editori, Napoli 1985.
Luciano Cavalli, *Carisma e tirannide nel secolo XX. Il caso Hitler*, Il Mulino, Bologna 1982.
Luciano Cavalli, *Il capo carismatico*, Il Mulino, Bologna 1981.
Robert Cecil, *Il mito della razza nella Germania nazista*, Feltrinelli, Milano 1973.
Houston S. Chamberlain, *Auswahl aus seinen Werken*, Ferdinand Hirt, Breslau 1934.
Houston S. Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, F. Bruckmann, München 1940.
Gianna Chiesa Isnardi, *Storie e leggende del Nord*, Rusconi, Milano 1977.

Ludwig F. Clauss, *Die nordische Seele*, Lehmanns Verlag, München-Berlin 1940.
Giulio Cogni, *Il razzismo*, F.lli Bocca Editori, Milano 1937.
Giulio Cogni, *I valori della stirpe italiana*, F.lli Bocca Editori, Milano 1937.
Enzo Collotti (a cura di), *Il nazismo*, Zanichelli, Bologna 1968.
Enzo Collotti, *La Germania nazista*, Einaudi, Torino 1962.
Enzo Collotti, *Nazismo e società tedesca*, Loescher, Torino 1982.
Gustavo Corni, *La politica agraria del nazionalsocialismo 1930-1939,* Franco Angeli Editore, Milano 1989.
Giuseppe Costa, *Apologia del paganesimo*, Settimo Sigillo, Roma 1989.
Colin Cross, *Adolf Hitler,* Mursia, Milano 1977.
Jean-Pierre Cuvillier, *Storia della Germania medievale,* Sansoni, Firenze 1985-1988.
Walther Darré, *La nuova nobiltà di sangue e suolo*, Edizioni di Ar, Padova 1978.
Alain de Benoist, *Come si può essere pagani?*, Basaia Editore, Roma 1984.
Alain de Benoist, *Moeller van den Bruck o la Rivoluzione Conservatrice*, Edizioni del Tridente, La Spezia 1981.
Alain de Benoist, *Nietzsche, morale e "grande politica"*, Il Labirinto, Sanremo 1979.
Marcel Decombis, *Ernst Jünger, l'"ideale nuovo" e la "Mobilitazione Totale"*, Edizioni del Tridente, La Spezia 1981.
Léon, Degrelle, *Hitler per mille anni,* Sentinella d'Italia, Monfalcone 1970.
Daniela De Rosa, *Note agli studi di George Mosse sul Nazismo,* Beta, Salerno 1978.
Otto Dietrich, *Le basi spirituali della nuova Europa,* Terramare Office, Berlino 1941.
L. Doddoli - M. Maradei, *Terzo Reich. Storia del nazismo,* Sadea, Firenze 1965.
Georges Dumézil, *Gli dèi dei Germani,* Adelphi, Roma 1974.
Georges Dumézil, *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Il Cerchio, Rimini 1988.
Edda. Carmi norreni, Sansoni, Firenze 1982.

Mircea Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976.
Eugéne Enriquez, *Dall'orda allo stato. Alle origini del legame sociale*, Il Mulino, Bologna 1986.
Julius Evola, *Il fascismo visto dalla destra. Note sul Terzo Reich*, Volpe, Roma 1974.
Julius Evola, *Il mito del sangue*, Edizioni di Ar, Padova 1978.
Julius Evola, *Imperialismo pagano*, Edizioni di Ar, Padova 1978.
Julius Evola, *L'"Operaio" nel pensiero di Ernst Jünger*, Volpe, Roma 1974.
Julius Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1969.
Julius Evola, *Saggi di dottrina politica*, I Dioscuri, Genova 1989.
Julius Evola, *Sintesi di dottrina della razza*, Edizioni di Ar, Padova 1978.
Giuseppe Faggin, *Meister Eckhart e la mistica tedesca preprotestante*, F.lli Bocca Editori, Milano 1946.
Victor Farias, *Heidegger e il nazismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
Corrado Fatta, *Le origini della Germania contemporanea*, la Nuova Italia, Firenze 1946.
Michael (von) Faulhaber, *Giudaismo, Cristianesimo, Germanesimo*, Morcelliana, Brescia 1934.
Federico Federici, *Nazionalsocialismo*, Treves, Milano 1937.
Joachim Fest, *Il volto del Terzo Reich*, Garzanti, Milano 1977.
Joachim Fest, *Hitler*, Rizzoli, Milano 1973.
Ernst Fraenkel, *Il doppio Stato. Contributo alla teoria della dittatura*, Einaudi, Torino 1983.
Leone Franzi, *Fase attuale del razzismo tedesco*, Istituto Nazionale di Cultura Fascista, Roma 1939.
Hans Frank, *Il nuovo indirizzo del diritto germanico*, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, Roma 1936.
Hans Frank, *Fondamento giuridico dello Stato nazionalsocialista*, Giuffré, Milano 1939.
Marie-Louise (von) Franz, *I miti di creazione*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.
Arnaldo Frateili, *La Germania in camicia bruna*, Bompiani, Milano 1937.

Julien Freund, *La fine dello spirito europeo,* Armando Editore, Roma 1983.
Ferdinand Fried, *La fine del capitalismo,* Bompiani, Milano 1932.
Giorgio Galli, *Hitler e il nazismo magico,* Rizzoli, Milano 1932.
Stefano Gasparri, *La cultura tradizionale dei Longobardi. Struttura tribale e resistenze pagane,* Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, Spoleto 1983.
Peter Gay, *La cultura di Weimar*, Dedalo, Bari 1978.
Carlo Ginzburg, *Miti, emblemi, spie*, Einaudi, Torino 1986.
Ralph Giordano, *Wenn Hitler den Krieg gewonnen hätte*, Rasch und Röhring Verlag, Hamburg 1989.
Balbino Giuliano, *Latinità e Germanesimo*, Zanichelli, Bologna 1941.
Lorenzo Giusso, *Due scritti sul nazionalsocialismo*, Il Settimo Sigillo, Roma 1989.
Lorenzo Giusso, *Idealismo e prospettivismo,* Guida Editore, Napoli 1934.
Lorenzo Giusso, *Il ritorno di Faust,* Editrice Tirrenia, Napoli 1929.
Lorenzo Giusso, *Lo storicismo tedesco*, F.lli Bocca Editori, Milano 1944.
Joseph Goebbels, *Reden 1932-1945*, Droste Verlag, Düsseldorf 1971.
Joseph Goebbels, *Diario intimo,* Mondadori, Milano 1948.
Igor Golomstock, *Arte totalitaria*, Leonardo, Milano 1990.
Nicholas Goodrick-Clarke, *The occult roots of nazism,* Aquarian Press, Wellingborough 1985.
Johan Goudsblom, *Nichilismo e cultura*, Il Mulino, Bologna 1982.
Alfred Grosser (a cura di), *Dieci lezioni sul nazismo*, Rizzoli, Milano 1977.
Alfred Grosser, *Hitler: nascita di una dittatura,* Cappelli, Bologna 1962.
Carlo Grunanger, *La letteratura tedesca medievale*, Sansoni, Firenze 1967.
Frederic V. Grunfeld, *Il caso Hitler*, Bompiani, Milano 1975.
M. Guidetti - P.H. Stahl, (a cura di) *Il sangue e la terra. Comunità di villaggio e comunità familiari nell'Europa dell'800,* Jaca Book, Milano 1977.
Hans F.K. Günther, *Humanitas*, Edizioni di Ar, Padova 1977.

Hans F.K. Günther, *Kleine rassenkunde des deutschen Volkes*, Lehmanns Verlag, München-Berlin 1939.
Hans F.K. Günther, *Platone custode della vita*, Edizioni di Ar, Padova 1977.
Hans F.K. Günther, *Religiosità indoeuropea*, Edizioni di Ar, Padova 1980.
Wilhelm Hauer, *Deutsche Gottschau*, Gutbrod, Stuttgart 1934.
Wilhelm Hauer, *Religion und Rasse*, J. Mohr, Tübingen 1941.
Friedrich Heer, *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*, Ullstein, Frankfurt/M.-Berlin 1989.
Martin Heidegger, *L'autoaffermazione dell'Università tedesca*, Il Melangolo, Genova 1988.
Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
Konrad Heiden, *Adolfo Hitler. L'epoca dell'irresponsabilità*, Edizioni Leonardo, Roma 1947.
Heinrich Heine, *La Germania. La scuola romantica. Per la storia della religione e della filosofia in Germania*, Bulzoni, Roma 1979.
Jeffrey Herf, *Il modernismo reazionario*, Il Mulino, Bologna 1988.
Theodor Heuss, *Hitler*, Bompiani, Milano 1932.
Klaus Hildebrand, *Il Terzo Reich*, Laterza, Bari 1983.
M. Hillel - C. Henry, *In nome della razza*, Sperling & Kupfer, Milano 1976.
Andreas Hillgruber, *La strategia militare di Hitler*, Rizzoli, Milano 1986.
Adolf Hitler, *Discorsi di guerra*, Ronzon Editore, Roma 1941.
Adolf Hitler, *Conversazioni a tavola 1941-1942*, (a cura di H. Picker), Longanesi, Milano 1963.
Adolf Hitler, *Il libro segreto*, Longanesi, Milano 1962.
Adolf Hitler, *La mia battaglia*, Bompiani, Milano 1933.
Adolf Hitler, *La mia vita*, Bompiani, Milano 1939.
Adolf Hitler, *Ultimi discorsi*, Edizioni di Ar, Padova 1988.
A. Hitler - B. Mussolini, *Lettere e documenti*, Rizzoli, Milano 1946.
Eric Hobsbawm, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1983.
Klaus P. Hoepke, *La destra tedesca e il fascismo*, Il Mulino, Bologna 1971.
Heinz Höhne, *L'Ordine Nero. Storia delle SS*, Garzanti, Milano 1968.

Hajo Holborn, *Storia della Germania moderna*, Rizzoli, Milano 1973.
Eberhard Jäckel, *La concezione del mondo in Hitler,* Longanesi, Milano 1972.
Kurt Janz, *Vita di Nietzsche,* Laterza, Bari 1980-1982.
Carl G. Jung, *Civiltà in transizione*, Boringhieri, Torino 1985.
Ernst Jünger, *L'Operaio*, Longanesi, Milano 1984.
E. Jünger - M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Roma 1989.
Ian Kershaw, *Der Hitler-Mythos. Volksmeinung und Propaganda im Dritten Reich,* Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1980.
David I. Kertzer, *Riti e simboli del potere*, Laterza, Bari 1989.
Ludwig Klages, *L'anima e lo spirito*, Bompiani, Milano 1940.
Ludwig Klages, *Dell'Eros cosmogonico*, Multhipla Edizioni, Milano 1979.
H.R. Knickerbocker, *I due volti della Germania,* Bompiani, Milano 1932.
Paul (de) Lagarde, *Nationale Religion*, Eugen Diederichs Verlag, Jena 1934.
Guido Lami, *La psiche germanica. Osservazioni sulla psicogenesi del totalitarismo*, Morcelliana, Brescia 1948.
Henri Landemer, *Le Waffen-SS,* Ciarrapico, Roma 1976.
Julius Langbehn, *Lo spirito del Tutto,* Morcelliana, Brescia 1934.
Julius Langbehn, *Rembrandt als Erzieher*, Hirschfeld, Leipzig 1891.
Walter L. Langer, *Psicanalisi di Hitler*, Garzanti, Milano 1973.
Walter Laqueur, *La Repubblica di Weimar,* Rizzoli, Milano 1977.
Massimo La Torre, *La "lotta contro il diritto soggettivo". Karl Larenz e la dottrina giuridica nazionalsocialista*, Giuffrè, Milano 1988.
Guenter Lewy, *I nazisti e la Chiesa,* Il Saggiatore, Milano 1965.
György Lukàcs, *La distruzione della ragione,* Einaudi, Torino 1974.
Luigi Lun, *Mitologia nordica,* Settimo Sigillo, Roma 1987.
Guido Manacorda, *Il nuovo paganesimo germanico*, Edizioni Leonardo, Roma 1946.
Guido Manacorda, *I contrafforti*, Morcelliana, Brescia 1935.
Guido Manacorda, *La selva e il tempio. Studi sullo spirito del germanesimo,* Bemporad, Firenze 1935.
Golo Mann, *Storia della Germania moderna*, Sansoni, Firenze 1964.
Thomas Mann, *Considerazioni di un impolitico*, De Donato, Bari 1967.

Berndt Martin, *Martin Heidegger und das Dritte Reich*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.
Werner Maser, *Adolf Hitler*, Ciarrapico, Roma 1978.
Werner Maser, *Hitler segreto*, Garzanti, Milano 1974.
Ferruccio Masini, *Gottfried Benn e il mito del nichilismo*, Marsilio, Padova 1968.
Timothy W. Mason, *La politica sociale del Terzo Reich*, De Donato, Bari 1980.
Friedrich Meinecke, *La catastrofe della Germania*, La Nuova Italia, Firenze 1948.
Friedrich Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Sansoni, Firenze 1973.
Nicolao Merker, *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar*, Ed. Riuniti, Roma 1990.
Ladislao Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, Einaudi, Torino 1977.
Arthur Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg-Berlin 1931.
Armin Mohler, *La Rivoluzione Conservatrice*, Akropolis / La Roccia di Erec, Napoli-Firenze 1990.
Ashley Montagu, *La razza. Analisi di un mito*, Einaudi, Torino 1966.
Giampiero Moretti, (a cura di), *Dal simbolo al mito*, Spirali Edizioni, Milano 1983.
George L. Mosse, *Il dialogo ebraico-tedesco. Da Goethe a Hitler*, Giuntina, Firenze 1988.
George L. Mosse, *Il razzismo in Europa*, Laterza, Bari 1980.
George L. Mosse, *La cultura dell'Europa occidentale*, Mondadori, Milano 1986.
George L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna 1975.
George L. Mosse, *Le origini culturali del Terzo Reich*, Il Saggiatore, Milano 1968.
George L. Mosse, *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste*, Laterza, Bari 1982.
Franz Neumann, *Behemoth. Struttura e pratica del nazionalsocialismo*, Feltrinelli, Milano 1977.

Michele Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990.
Ernest Niekisch, *Il regno dei demoni. Panorama del Terzo Reich*, Feltrinelli, Milano 1959.
Friedrich Nietzsche, *L'anticristo*, Newton Compton, Roma 1977.
Friedrich Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Laterza, Bari 1969.
Ernst Nolte, *I tre volti del fascismo*, Sugar, Milano 1966.
Ernst Nolte, *Nazionalsocialismo e bolscevismo*, Sansoni, Firenze 1988.
Romano Olivieri, *Le razze europee*, Alkaest, Genova 1980.
Roy Pascal, *Dal naturalismo all'espressionismo. Letteratura e società in Austria e in Germania 1880-1918*, Feltrinelli, Milano 1977.
Raoul Patry, *La religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui*, Payot, Paris 1926.
Robert Payne, *Hitler*, Dall'Oglio, Milano 1974.
G.Manuel Pelayo, *Miti e simboli politici*, Borla, Torino 1970.
Niggel Pennick, *Tradizione nordica*, Atanòr, Roma 1990.
[illegible]iorgio Penzo, *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazio-[illegible]ocialismo*, Armando Editore, Roma 1987.
[illegible] Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, [illegible]cia 1983.
[illegible]lev Peukert, *Storia sociale del Terzo Reich*, Sansoni, Firenze [illegible]89.
Hermann Pinnow, *Storia della Germania*, Casa Editrice A. Corticelli, Milano 1934.
M. Pizzolini - B. Bandini, *Scuola e pedagogia nella Germania nazista*, Loescher, Torino 1981.
Alfredo Poggi, *Le profezie di Osvaldo Spengler*, Cenobio, Lugano 1958.
Mario Polia, *"Furor". Guerra poesia e profezia*, Il Cerchio-Il Corallo, Padova 1983.
Mario Polia, *Le rune e i simboli*, Il Cerchio-Il Corallo, Padova 1983.
Mario Polia, *Voluspà, "i detti di colei che vede"*, Il Cerchio-Il Corallo, Padova 1983.
Léon Poliakov, *Il mito ariano*, Rizzoli, Milano 1976.
Léon Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, La Nuova Italia, Firenze 1974-1990.

Hermann Rauschning, *Hitler mi ha detto*, Edizioni delle Catacombe, Roma 1944.
Hermann Rauschning, *La rivoluzione del nichilismo. Apparenze e realtà del Terzo Reich*, Mondadori, Milano 1947.
Adriano Romualdi, *Correnti politiche ed ideologiche della destra tedesca dal 1918 al 1932*, L'Italiano Edizioni, Roma 1981.
Adriano Romualdi, *Gli Indoeuropei*, Edizioni di Ar, Padova 1978.
Lionel Richard, *Nazismo e cultura*, Garzanti, Milano 1982.
Cinzia Romani, *Stato nazista e cinematografia*, Bulzoni, Roma 1983.
Alfred Rosenberg, *Blut und Ehre* Franz Eher, München 1935.
Alfred Rosenberg, *Il mito del XX secolo*, Alkaest, Genova 1981.
Pietro Rossi, *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino 1968.
Richard Saage, *Interpretazioni del Nazismo*, Liguori Editore, Napoli 1979.
Dario Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni, Roma 1978.
Reginaldo Santilli, *Studi e ricerche sul razzismo. Da Lessing al Terzo Reich*, Edizioni di Vita Sociale, Firenze 1966.
Giovanni Santini, *Occidente romano e occidente barbarico*, Giuffré Milano 1983.
Vittorio Santoli (a cura di), *Da Lessing a Brecht, I grandi scrittor della grande critica tedesca*, Bompiani, Milano 1968.
Wilhelm Schmidt, *Razza e nazione*, Morcelliana, Brescia 1938.
Carl Schmitt, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972.
Carl Schmitt, *Principi politici del nazionalsociaismo*, Sansoni, Firenze 1935.
Carl Schmitt, *Scritti politico-giuridici. Antologia da "Lo Stato", 1933-1942*, Bacco & Arianna, Perugia 1983.
Franz Schnabel, *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento*, Morcellinana, Brescia 1944.
Franz Schonauer, *La letteratura tedesca del Terzo Reich*, Sugar, Milano 1962.
Hermann Schwarz, *Zur philosophischen grundlegung des Nationalsozialismus*, Junker und Dünnhaupt Verlag, Berlin 1936.
Rudolf (von) Sebottendorff, *Prima che Hitler venisse*, Arktos, Torino 1987.
Ernest Seilliere, *Houston-Stewart Chamberlain. Le plus récent phi-*

losophe du pangermanisme mistique, La Renaissance du Livre, Paris 1917.
Ernest Seilliere, *Le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique*, Plon-Nourrit, Paris 1903.
Jean Seznec, *La sopravvivenza degli antichi dèi*, Boringhieri, Torino 1981.
William L. Shirer, *Storia del Terzo Reich*, Einaudi, Torino 1962.
Werner Siebarth, *Hitlers Wollen. Nach kernsätzen aus seinen Schriften und Reden*, Franz Eher, München 1940.
Pietro Solari, *Hitler e il Terzo Reich*, Giacomo Agnelli Editore, Milano 1932.
Werner Sombart, *Il socialismo tedesco*, Il Corallo, Padova 1981.
Albert Speer, *Diari segreti di Spandau*, Mondadori, Milano 1976.
Albert Speer, *Lo Stato schiavo. La presa di potere delle SS*, Mondadori, Milano 1985.
Albert Speer, *Memorie del Terzo Reich*, Mondadori, Milano 1972.
Oswald Spengler, *Anni decisivi*, Il Borghese, Milano 1973.
Oswald Spengler, *Ascesa e declino della civiltà delle macchine*, Il Borghese, Milano 1970.
Oswald Spengler, *Eraclito*, Settimo Sigillo, Roma 1989.
Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano 1970.
Oswald Spengler, *Socialismo prussiano*, Edizioni all'Insegna del Veltro, Parma 1980.
Oswald Spengler, *Urfragen. Essere umano e destino*, Longanesi, Milano 1971.
Madame (de) Staël, *La Germania*, Francesco De Silva, Torino 1943.
Rudolf Steiner, *Il sangue è un succo molto peculiare*, Editrice Antroposofica, Milano 1979.
Otto Strasser, *Hitler segreto*, Donatello de Luigi, Roma 1944.
Jakob L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967.
P. Taufer-C.A. Agnoli, *L'ascesa del nazismo e lo sterminio degli Ebrei*, Editrice Civiltà, Brescia 1988.
Anna Teut, *L'architettura del Terzo Reich*, Mazzotta, Milano 1976.
Edward A. Thompson, *Una cultura barbarica. I Germani*, Laterza, Bari 1976.

Adriano Tilgher, *Mistiche nuove e mistiche antiche*, Bardi Editrice, Roma 1946.
Adriano Tilgher, *Relativisti contemporanei*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1923.
John Toland, *Adolf Hitler*, Doubleday & Co., New York 1976.
H.R. Trevor Roper, *Gli ultimi giorni di Hitler*, Mondadori, Milano 1947.
Salvatore Tufano, *Miti e leggende nordiche*, Newton Compton, Roma 1987.
E.O.G. Turville-Petre, *Religione e miti del Nord*, Il Saggiatore, Milano 1964.
Bernardo M. Valli, *Il segno della svastica*, Guida Editori, Napoli 1984.
Gianni Vannoni, *Le società segrete dal Seicento al Novecento*, Sansoni, Firenze 1985.
Edmond Vermeil, *La Germania contemporanea*, Laterza, Bari 1956.
Peter Viereck, *Dai romantici a Hitler*, Einaudi, Torino 1948.
Thilo Vogelsang, *L'esercito tedesco e il partito nazionalsocialista*, Il Saggiatore, Milano 1966.
Richard Wagner, *Scritti scelti*, Longanesi, Milano 1983.
James Webb, *Il sistema occulto. La fuga dalla ragione nella politica e nella società del XX secolo*, Sugarco, Milano 1989.
Erich Weil, *Masse e individui storici*, Feltrinelli, Milano 1980.
Simone Weil, *Sulla Germania totalitaria*, Adelphi, Milano 1990.
Otto Weininger, *Sesso e carattere*, Feltrinelli, Milano 1978.
Eliot B. Wheaton, *Le origini del nazismo*, Vallecchi, Firenze 1973.
Wolfgang Wippermann, *Der konsequente Wahn. Ideologie und Politik Adolf Hitlers*, Bertelsmann Lexicon Verlag, München 1989.
Gordon C. Zahn, *I Cattolici tedeschi e le guerre di Hitler*, Vallecchi, Firenze 1973.
Z.A.B. Zeman, *Nazi propaganda*, Oxford University Press, London 1973.
Rainer Zitelmann, *Hitler, Laterza, Roma-Bari 1991.*
Rainer Zitelmann, *Hitler. Selbstverständniss eines Revolutionärs*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987.

Adriano Tilgher, *Mistiche nuove e mistiche antiche*, Bardi Editrice, Roma 1946.
Adriano Tilgher, *Relativisti contemporanei*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1923.
John Toland, *Adolf Hitler*, Doubleday & Co., New York 1976.
H.R. Trevor Roper, *Gli ultimi giorni di Hitler*, Mondadori, Milano 1947.
Salvatore Tufano, *Miti e leggende [illegible]*, Newton Compton, Roma 1987.
E.O.G. Turville-Petre, *Religione e miti del Nord*, Il Saggiatore, Milano 1964.
Bernardo M. Valli, *Il segno della svastica*, Guida Editori, Napoli 1984.
Gianni Vannoni, *Le società segrete dal Seicento al Novecento*, Sansoni, Firenze 1985.
Edmond Vermeil, *La Germania contemporanea*, Laterza, Bari 1956.
Peter Viereck, *Dai romantici a Hitler*, Einaudi, Torino 1948.
Thilo Vogelsang, *[illegible] e il governo nazionalsocialista*, Il Saggiatore, Milano 1965.
Richard Wagner, *Scritti scelti*, Longanesi, Milano 1983.
James Webb, *Il sistema occulto. La fuga dalla ragione nella politica e nella società del XX secolo*, SugarCo, Milano 1989.
Erich Weil, *Masse e individui storici*, Feltrinelli, Milano 1980.
Simone Weil, *Sulla Germania totalitaria*, Adelphi, Milano 1990.
Otto Weininger, *Sesso e carattere*, Feltrinelli, Milano 1978.
Eric B. Wheaton, *Le origini del nazismo*, Vallecchi, Firenze 1973.
Wolfgang Wippermann, *Der konsequente Wahn. Ideologie und Politik Adolf Hitlers*, Bertelsmann Lexikon Verlag, München 1989.
Gordon C. Zahn, *I cattolici tedeschi e le guerre di Hitler*, Vallecchi, Firenze 1973.
Z.A.B. Zeman, *Nazi propaganda*, Oxford University Press, London 1973.
Rainer Zitelmann, *Hitler*, Laterza, Roma-Bari 1991.
Rainer Zitelmann, *Hitler. Selbstverständnis eines Revolutionärs*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987.

Indice dei nomi contenuti nel testo